Escritura y objetividad ideal en el pensamiento de Jacques Derrida

Danilo Tapia Castillo





DANILO TAPIA CASTILLO

Nació en Lima, Perú, en 1983. Es Licenciado y Magister en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, donde ha dictado cursos de introducción a la Filosofía, Ética, Filosofía Moderna, Filosofía Contemporánea, Filosofía Política e Investigación Académica. También se ha desempeñado como docente en la Universidad del Pacífico, la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas, la Escuela Nacional de Administración Pública, el Centro de Psicoterapia Psicoanalítica y la Escuela Superior de Guerra Naval. Ha trabajado como consultor, investigador y especialista para el Ministerio de Cultura y el Ministerio de Educación del Perú. Actualmente cursa estudios de Doctorado en Filosofía en la Pontificia Universidad Católica del Perú. Su investigación de doctorado, ganadora de la Beca Huiracocha de la mencionada casa de estudios, aborda la relación entre libertad, reconocimiento y amor en la modernidad a través de las filosofías de G.W.F Hegel, Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir.

ESCRITURA Y OBJETIVIDAD IDEAL EN
EL PENSAMIENTO DE JACQUES DERRIDA

ESCRITURA Y OBJETIVIDAD IDEAL EN EL PENSAMIENTO DE JACQUES DERRIDA

Danilo Tapia Castillo

Universidad de Ciencias y Humanidades
Fondo Editorial

Av. Universitaria 5175 - Los Olivos, Lima - Perú
Teléf.: 528-0948 - Anexo 1249
fondoeditorial@uch.edu.pe

Primera edición digital: Lima, diciembre de 2021
Diagramación: Socorro Gamboa García
Corrección: Luigi Aguilar Quintana
Arte del la portada: *Cats*, 1913, de Natalia Sergéyevna Goncharova
Diseño de la portada: Isabel Carla Patricia Polo Gaona

ISBN: 978-612-4109-59-1
Hecho el depósito legal en la Biblioteca
Nacional del Perú N.° 2021-13088
Proyecto de Registro Editorial: 31501170800513

ÍNDICE

Abreviaturas 7

1. INTRODUCCIÓN 9

2. *PHONÉ* E IDEALIDAD: FONOCENTRISMO Y LOGOCENTRISMO 21
   - 2.1 Memoria y *eidos*: la crítica a la escritura de Platón 28
   - 2.2. Historia de la escritura y fonocentrismo: Warburton, Condillac y Rousseau 35
   - 2.3 Hegel: el signo escrito desde la *Aufhebung* 44
   - 2.4 Habla y escritura en Saussure 52
   - 2.5 Voz fenomenológica y signo en Husserl 54

3. ESCRITURA E IDEALIDAD: SIGNO, CONSTITUCIÓN Y CRISIS 61
   - 3.1 El campo de la historia trascendental en "El origen de la geometría" 63
   - 3.2 Objetividad ideal: omnitemporalidad, (re)iteración y universalidad 66
   - 3.3 Lenguaje, escritura e idealidad 70
   - 3.4 El lenguaje y la posibilidad de la crisis 78

4. LA GENERALIZACIÓN DE LA ESCRITURA Y LA DECONSTRUCCIÓN 87
   - 4.1 Ausencia, repetición, marca 90
   - 4.2 *Différance* 97

4.2.1 Temporización y espaciamiento 98
4.2.2 Arbitrariedad y diferencialidad 101

5. CONSIDERACIONES FINALES 107
5.1 Lecturas filosóficas 110
5.2 Escrituras filosóficas 118
6. BIBLIOGRAFÍA 123

ABREVIATURAS

Obras de Derrida

Diff "La Différance" En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989 [1968], pp. 39-62.

ESJDCH "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas". En: *La escritura y la diferencia.* Barcelona: Anthropos, 1989 [1966], pp. 383-401.

FAC "Firma, acontecimiento, contexto". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989 [1971], pp. 347-372.

FDVP "Une "folie" doit veiller sur la pensée". Entrevista con François Ewald En: *Magazine littéraire, Nº 286,* marzo 1991.

FE "Freud y la escena de la escritura". En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989 [1966].

FP "La farmacia de Platón". En: Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1997 [1968], pp. 91-261.

FS "Fuerza y significación". En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989 [1963], pp. 9-46.

FV "Qual, cual. Las fuentes de Valéry". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989 [1971], pp. 313-346.

G *De la gramatología*. México D.F.: Siglo veintiuno editores, 1971 [1967].

IHTS I Have a Taste for the Secret. Cambridge: Polity Press, 2001 [1997] IOGH Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl. Buenos Aires: Manantial, 2000 [1962].

LR *La lingüística de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Calden, 1970 [1968].

MB “La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico”. En: *Márgenes de la filosofía.* Madrid: Cátedra, pp. 247-311, 1989 [1971].

OG “Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*”. En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, 1989 [1968], pp. 63-102.

PI *Points… Interviews* 1974-1994. Stanford: Stanford University Press, 1995 [1992].

Pos *Positions.* Chicago: The University of Chicago Press, 1987 [1972].

PP “El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel”. En: *Márgenes de la filosofía.* Madrid: Cátedra, 1989 [1968], pp. 103- 144.

TTP “El tiempo de una tesis: puntuaciones”. En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1997, pp. 11-22. <http://jacquesderrida.com.ar/textos/tesis.htm> (Consulta: 30 de setiembre del 2011).

VF *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos, 1995 [1967].

1. INTRODUCCIÓN

"... por ello, ninguna persona sensata se arriesgará a confiar sus pensamientos en tal medio, sobre todo para quede fijado, como ocurre con los caracteres escritos."

Platón. *Carta VII*

"Quien ha escogido para expresarse un medio derivado, la escritura, y no uno natural, la palabra, debe obedecer las reglas del juego."

Julio Ramón Ribeyro. *Prosas apátridas*

"Valéry recuerda al filósofo que la filosofía se escribe. Y que el filósofo es filósofo en tanto lo olvida."

Jacques Derrida. *"Qual, cual. Las fuentes de Valéry"*

En estos momentos, el lector está intercambiando la espacialidad de los caracteres de esta página por la temporalidad de una cadena de signos y de significados. Los caracteres de esta página, de otra forma inertes y materiales, están siendo vivificados y traspasados al orden de lo espiritual por la actividad de una lectura. En estos momentos está tomando lugar una interacción entre la exterioridad fenoménica de la palabra escrita y la interioridad ideal de los significados. Espacio y tiempo, materia y espíritu, exterioridad e interioridad: permítasenos usar esos términos provisional-

mente para ubicarnos en el tema y el conjunto de problemas que intentaremos cartografiar aquí.

La presente investigación es una indagación acerca de la escritura, más específicamente, acerca de la relación entre la escritura y las objetividades ideales. Evidentemente, en esta introducción tendríamos que empezar por aclarar a qué nos referimos por "objetividad ideal" y luego exponer razones que nos sugieran indicios acerca de la relación de estas idealidades con aquello que —irreflexiva y preliminarmente— llamamos "la escritura". Posteriormente, habría que justificar la pertinencia filosófica de esta pregunta, esto es, habría que mostrar que se inscribe dentro del ámbito de los problemas clásicos de la filosofía. Además, que su planteamiento y sus posibles respuestas tienen consecuencias importantes en la comprensión de eso que llamamos "filosofía", tanto en su esencia como en su praxis.

Sin mayor preámbulo empecemos citando una de las *Prosas apátridas* de Julio Ramón Ribeyro, que nos ayudará a plantear el ámbito de la problemática que nos convoca:

> "El hecho material de escribir, tomado en su forma más trivial si se quiere —una receta médica, un recado—, es uno de los fenómenos más enigmáticos y preciosos que puedan concebirse. Es el punto de convergencia entre lo invisible y lo visible, entre el mundo de la temporalidad y el de la espacialidad. Al escribir, en realidad, no hacemos otra cosa que dibujar nuestros pensamientos, convertir en formas lo que era solo formulación y saltar, sin la mediación de la voz, de la idea al signo. Pero tan prodigioso como escribir es leer, pues se trata de realizar la operación justamente contraria: temporalizar lo espacial, aspirar hacia el recinto inubicuo de la conciencia y de la memoria aquello que no es otra cosa que una sucesión de grafismos convencionales, de trazos que para un analfabeto carecerían de todo sentido, pero que nosotros hemos aprendido a interpretar y a reconvertir en su sustancia primera. Así, toda nuestra

> cultura está fundada en un ir y venir entre los conceptos y sus representaciones, en un permanente comercio entre mundos aparentemente incompatibles pero que alguien, en un momento dado, logró comunicar, al descubrir un pasaje secreto a través del cual podía pasarse de lo abstracto a lo concreto, gracias a una treintena de figuras que se fueron perfeccionando hasta construir el alfabeto"[1].

Nuestro tema es ese "pasaje secreto" que vincula a la escritura con el concepto, al signo escrito con la objetividad ideal[2]. Ribeyro afirma, con envidiable claridad y belleza, que la escritura es aquel punto donde convergen lo sensible y lo inteligible, donde la espacialidad del signo se toca con la temporalidad de la conciencia. La escritura es un punto de encuentro, un ángulo que conecta los dos términos de una de las distinciones más importantes de la tradición metafísica occidental: aquella entre sensible e inteligible. En su posición, como punto de convergencia entre lo material y lo espiritual, radica aquello enigmático y poderoso de la escritura. ¿Cómo es que su exterioridad sensible se conecta con la interioridad inteligible de los conceptos y los significados? ¿Cuál es la relación entre la mundana facticidad de la escritura y la inteligible idealidad del concepto? Habría incluso que plantear una pregunta, cuyo sentido e implicancias se harán claros más adelante: ¿cuál de estos dos elementos tiene primacía sobre el otro? ¿Es la labor de la escritura ser el vehículo

---

1 Ribeyro. *Prosas apátridas* I, 86. Pág. 72. Cabe preguntarse desde ahora: ¿es este pasaje estrictamente "literatura"? ¿Qué diferencia a la "literatura" de la "filosofía"? Más adelante estas preguntas serán indispensables.

2 Para efectos de este libro en adelante consideraremos los términos "concepto", "idealidad", "objetividad ideal" y "significado" como análogos, incluso "equivalentes". Esta equivalencia no sería la de una homonimia absoluta. No se trata de confundir estos términos, ni de negar las especificidades de sus respectivos usos en diversos autores o épocas. Sin embargo, para esta investigación, estimamos plausible articular estos términos en una cadena —tanto estructural como diacrónica— por el lugar análogo que han ocupado a través de la historia del pensamiento occidental en diversas problemáticas metafísicas, epistemológicas y semiológicas, vinculadas con la temática de la escritura.

de una objetividad ideal previamente constituida? ¿O posee un rol constituyente de la idealidad?

Lo que pretendemos en esta investigación entonces es justamente ingresar al laberinto de las relaciones entre la facticidad de la escritura y la idealidad del sentido. Nuestro objetivo es adentrarnos en la naturaleza de ese "pasaje secreto" que une a los sentidos ideales de la conciencia con los signos materiales de la escritura. Unión que resulta tanto más misteriosa al tomar en cuenta la diferencia, y aparente incompatibilidad ontológica, que separa al "mundo" de lo inteligible-espiritual del "mundo" de lo sensible-material. Como veremos, las relaciones entre lo ideal y lo material, entre lo conceptual y lo fáctico, entre lo eidético y lo empírico se condensan de forma particularmente interesante en la relación entre idealidad y escritura.

Jacques Derrida será nuestra guía en esta exploración[3]. Siguiéndolo, y arriesgándonos a simplificar el asunto excesivamente, podemos afirmar que han aparecido dos tipos de respuesta a la pregunta acerca de la relación entre la objetividad ideal y la escritura, a través de la historia de la filosofía y la semiología. Una respuesta, más o menos dominante hasta el siglo XX, le asigna a la escritura un papel subordinado y secundario, en tanto meramente *representa* un significado o una voz previamente constituida e independiente del acto de lenguaje. La otra respuesta, por el contrario, considera que la escritura en cierta forma *constituye* la objetividad ideal.

Según el primer punto de vista, mencionado líneas arriba, la escritura sería una mera técnica de representación, la consignación de un significado trascendental o ya constituido, que a lo mucho

3 Debemos admitir que este trabajo no es más que un "comentario duplicante" a algunos textos de la primera época de Derrida, en los cuales traza la problemática de la escritura y la utiliza como hilo conductor de su pensamiento. Como se sabe, el pensamiento del primer Derrida busca establecer el ámbito y las condiciones de posibilidad de una ciencia de la escritura, de una *gramatología* (Cfr. G 97– 126).

colaboraría en la preservación y difusión de las idealidades preexistentes. Esta es la tradición que Derrida denomina *logocentrismo,* en esta, la escritura es rebajada a la condición de significante, de artilugio de comunicación. Su terca materialidad, su carácter exterior y fenoménico la convierten en algo frente a lo cual la idealidad del significado es incompatible. Por ello, estaría rebajada a la condición de *significante de significante,* siendo la voz (*phoné)* el significante privilegiado, el que tiene una relación directa e inmediata con la subjetividad y el objeto ideal, con el tiempo y con lo espiritual. Esta "reducción" de la escritura se encontraría en directa relación con un concepto teleológico y etnocéntrico de esta y de su "desarrollo" histórico. Este concepto coloca a la escritura fonética como el *telos* histórico y el modelo de toda escritura. La escritura fonética, aquella que está subordinada a ser representación de la *phoné,* sería la realización técnica más apta para la difusión del espíritu humano. La subordinación de la escritura a la *phoné* implica la posibilidad de su propia borradura, en tanto signo, y la posibilidad de su propia negación —y esta "negación" habrá que entenderla hegelianamente— como significante material. La escritura fonética sería así el transporte idóneo de la voz que representa al concepto o al significado.

Según Derrida, esta primacía de la voz provendría de su aparente inmediatez, tanto respecto al significado como a la interioridad del alma o del ego trascendental. El sentido y la voz, así como el alma y la voz, parecen ser uno. Derrida denomina a esta ilusión trascendental "sistema del oírse-hablar": la aparente simultaneidad del hablar y el oírse-hablar ocasionan una ilusión que coloca a la voz como un significante privilegiado, cuyo carácter de signo —o sea, de mediación— parece borrarse. La voz es un signo que aparenta no serlo: parece ser inmaterial y no-espacial. Esta (aparente) espacialidad e inmaterialidad de la voz la convierte en algo más similar al significado que debe transmistir. De esta forma, la aparente inmediatez e inmaterialidad de la voz constituyen las ilusiones de la *presencia* inmediata: el alma, el ego, la conciencia, el *eidos* y el significado trascendental. Esta primacía de la voz y del oírse-hablar se

ha conseguido, según Derrida, a través de la distinción tajante entre significante y significado y mediante una *reducción* o *represión* de la escritura. Esta es calificada como mera representación, mediación material, exterior, ajena a la pureza inmaterial del significado y a la interioridad del alma/subjetividad. Como seguramente ya puede advertirse, el pensamiento de Derrida nos señalará una inextricable relación a través de la historia de la filosofía occidental entre signo y metafísica, entre semiología y ontología.

Estas estructuras se ordenan alrededor de la primacía de la voz como significante privilegiado y articulan múltiples consecuencias: la distinción estricta entre significante y significado, la creencia en un significado trascendental independiente del significante, y la reducción de la escritura a una instancia secundaria de representación, comunicación o expresión de objetividades ya constituidas. Derrida identifica y analiza esta estructura histórica en el tratamiento que varios filósofos hacen del tema de la escritura. Así, los casos de Platón, Aristóteles, Condillac, Warburton, Rousseau, De Saussure, Husserl y Hegel representarían con claridad determinados momentos históricos de la metafísica fonocéntrica y sus prácticas de reducción o represión de lo escrito. En el primer capítulo del libro, a través de una exploración breve de las lecturas derridianas de los autores mencionados, procuraremos delimitar los rasgos esenciales del "fonocentrismo", con el objetivo de mostrar en qué forma esta tradición semiológico/metafísica responde a la pregunta por la relación entre la objetividad ideal y la escritura, reduciendo a esta última a un rol de significante subordinado a la voz o *phoné*.

Opuesto al anterior, el otro acercamiento a la cuestión de la relación entre escritura y objetividad ideal le reconoce a la primera un papel de constitución en la idealidad. Husserl es el autor a quien Derrida atribuye el mérito de inaugurar esta comprensión de la escritura, aun cuando —según Derrida— Husserl no habría desarrollado todas sus consecuencias. Como es sabido, el filósofo alemán reconoce en *El origen de la geometría* el papel central de la escritura en la constitución de las objetividades ideales, que posibilitan no

solamente la geometría sino todo lenguaje. Para Husserl, la escritura constituye la idealidad, liberándola del contexto inmediato, permitiendo una virtualización de la comunicación y generando una ampliación de la mancomunación intersubjetiva de sentidos, a través del tiempo y el espacio. Sobre todo, permite la permanencia del sentido a través del tiempo y la posibilidad de repetición o iteración infinitas —conservando la autoidentidad— que constituyen la esencia de la idealidad. La (re)iteración es la posibilidad de interacción entre la identidad (ideal) del objeto y la diferencia (material) de los diversos actos lingüísticos. Esta potencia de repetición es la idealidad en tanto control sobre lo contingente y cambiante, es en otras palabras la presencia del significado, la posibilidad absoluta de su repetición en identidad, a través de diferentes actos y contextos de enunciación o lectura. La escritura, por lo tanto, constituye la objetividad ideal. Así, el valor trascendental de la idealidad se vincula directamente con la posibilidad de la escritura. Por otro lado, la escritura permite la *sedimentación* histórica de sentidos, posibilitando la conformación de tradiciones disciplinarias, ciencias y artes, y viabilizando también la "acumulación" geológica de sentidos nuevos a partir del trabajo sobre los anteriores. El rol de la escritura en la conformación de las tradiciones culturales más importantes de Occidente —desde la geometría hasta la literatura, pasando por las instituciones políticas y económicas— es el de una suerte de mediación constitutiva. A la exploración de este punto de vista acerca de las relaciones entre escritura e idealidad dedicaremos el segundo capítulo del libro.

Inspirándose en esta última postura de origen husserliano, pero radicalizándola, Derrida buscará *deconstruir* las concepciones de la tradición metafísica acerca de las relaciones entre escritura y habla, entre significante y significado, y en general entre lenguaje y pensamiento. La independencia y la primacía del pensamiento y del significado frente al lenguaje —entendido como sistema de signos o sustancia de expresión— serán desestabilizadas por Derrida: ello implicará poner en tela de juicio el concepto mismo de "expresión" y también el de "comunicación". El vehículo para esta deconstrucción

será un concepto *ampliado* de escritura. Lo que buscará Derrida no es simplemente invertir las jerarquías del fonocentrismo e inaugurar una nueva relación en la que la escritura domine al habla. En lugar de eso, Derrida analiza minuciosamente el concepto de escritura hasta encontrar algunos rasgos esenciales e irreductibles, para luego demostrar que estos pertenecen *a todo sistema de significación y comunicación*, incluso al de la comunicación oral. La citabilidad e iterabilidad de los signos escritos, así como su vinculación con la ausencia y la *diferencia*, son los principales rasgos de la escritura que serían generalizables, según Derrida, a todo sistema de comunicación.

En ese sentido, Derrida postulará una suerte de *archiescritura,* una escritura generalizada que sería la estructura de todo lenguaje. Más aún, esta escritura general sería la condición de posibilidad de la experiencia del ser como presencia, tanto en la presencia de la subjetividad para sí misma y —esto es central— como de la presencia de la objetividad ideal a la subjetividad.

Esta escritura generalizada se inscribe en una cadena de otros significantes que constituyen el "sistema de Derrida": marca, huella, signo, *différance, gramma*, suplemento, texto, *phármakon,* entre otros. Estos "términos" constituyen una cadena de sustituciones, de marcas, a través de ciertos textos de autores de la tradición interrogados por la lectura deconstructiva. El uso de las comillas es necesario. La cadena de sustituciones, a la que hacemos referencia, no está conformada por determinaciones atómicas y cerradas sobre sí mismas antes de su relación con otras. Como veremos, el carácter relacional y diferencial de la "identidad" es central en el pensamiento de Derrida, y sus propios "conceptos" no son la excepción[4]. Abocaremos

4 Anotemos de paso y para justificar su uso continuo a través de este libro que Derrida en alguna ocasión ha caracterizado a la deconstrucción como un uso vigilante y generalizado de las comillas (Cfr. Royle 2003: 76). Se trata de una necesaria toma de distancia frente a conceptos que *no se pueden abandonar*. Derrida subraya el carácter circular de los intentos de destrucción de la metafísica (e.g. Nietzsche y Heidegger)

nuestros esfuerzos, en el tercer capítulo de nuestra investigación, al análisis de esta *generalización de la escritura* como herramienta de la deconstrucción.

¿Qué consecuencias tienen los gestos filosóficos de Derrida? Los temas de investigación que sugiere su trabajo son tan variados como interesantes. La obra del filósofo francés puede proveer de marcos teóricos para múltiples temáticas como las siguientes: la reformulación de los sistemas de notación escrita; la investigación acerca de las escrituras no-fonéticas —tanto científicas (e.g.: lenguajes de programación) como no-occidentales—; las interrogaciones acerca de la relación entre literacidad y poder; las disquisiciones acerca del carácter paralelo de la escritura, del urbanismo, del poder político, de la economía agraria y de la capitalización; las reflexiones acerca de las transformaciones de la memoria y el pensamiento producto

y reconoce que la pertenencia a la tradición metafísica y a sus conceptos es inescapable: "… *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y en los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar" (ESJDCH 386). Sin embargo, es indispensable asumir esa pertenencia de forma crítica y no ceder a ella irreflexivamente. Derrida enuncia esta necesidad como un imperativo de responsabilidad frente al propio discurso: "Pero si nadie puede escapar a esta necesidad, si nadie es, pues, responsable de ceder a ella, por poco que sea, eso no quiere decir que todas las maneras de ceder a ella tienen la misma pertinencia. La cualidad y la fecundidad de un discurso se miden quizás por el rigor crítico con el que se piense esa relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. De lo que ahí se trata es de una relación crítica con el lenguaje de las ciencias humanas y de una responsabilidad crítica del discurso. Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la desconstrucción de esa herencia misma" (ESJDCH 386). La obra de Derrida puede comprenderse como el intento de balancear esta pertenencia respetuosa a la tradición con la más minuciosa crítica a esta en una "doble escritura" (cfr. Pos 40). Este trabajo de lectura configura los textos de Derrida, pues sus primeros trabajos –los que nos concernirán principalmente aquí– son básicamente lecturas de Husserl, Heidegger, Nietzsche, Hegel, Freud, Lévi-Strauss, De Saussure y Valéry, entre otros. Como afirma Derrida, su obra "se consume en la lectura de otros textos" (Pos 3-4).

de las nuevas formas de escritura digitales —Internet e hipertexto—; y un largo etcétera. Las consecuencias del trabajo de Derrida para la lingüística, la crítica literaria, la etnología, el psicoanálisis, la semiología y otras áreas son de amplio espectro y sugerentes, han marcado derroteros de investigación diversos y fructíferos.

Pero nuestro interés aquí busca ser filosófico. Para plantear el tema que operará como conclusión de este recorrido, recordemos que iniciamos esta introducción citando un pasaje "literario" del escritor peruano Julio Ramón Ribeyro. Esto puede plantear algunas preguntas: ¿Es legítimo citar pasajes de "literatura" en un libro de filosofía? ¿Bajo qué condiciones sería legítima esta "interdisciplinariedad"? Más aún, perseguir esas preguntas puede llevar a plantear otras, quizás mucho más fundamentales: ¿qué distingue a la filosofía de la literatura? ¿Cómo se constituyó lo "filosófico" frente a lo "literario"?

Recordemos que en el esquema de Derrida, la escritura constituye la idealidad, por lo tanto, signo y significante, lenguaje, escritura y pensamiento se inscriben en una nueva relación, una relación completamente diferente. Esta traerá problemas sumamente interesantes a la definición y delimitación de la filosofía misma. La filosofía se constituyó, desde sus inicios, como una disciplina de exclusión del significante y de cancelación de la propia escritura, frente al significado trascendental que se buscaba enunciar. En esa línea, Derrida demuestra que el pensamiento filosófico, desde sus inicios, ha tenido una relación tensa con la escritura y con el signo. Esta tensión es constatable en el fonocentrismo, que buscó reducir o excluir a la escritura desde la crítica de Platón en el *Fedro* —el gesto filosófico por excelencia, según Derrida— así como en el concomitante logocentrismo que asumía la existencia trascendental de los filosofemas y, por lo tanto, su exterioridad al signo escrito. En este esquema tradicional, el signo escrito no sería más que el transporte pedagógico o la forma de expresión del pensamiento. Lo específico del texto filosófico, a través de su historia, ha sido una acuciosa negación de sí mismo en tanto texto y escritura. En otras palabras: negación del

estilo y de la poética, deseo de cancelación de la mediación exterior y material del texto, frente a la primacía de la idea o concepto filosófico puros. "[E]l texto filosófico, aunque de hecho esté siempre escrito, comporta, precisamente como su especificidad filosófica, el proyecto de cancelarse ante el contenido significado que transporta y, en general, enseña" [5].

Una vez revisados críticamente el fonocentrismo y el logocentrismo, no podemos considerar a la escritura filosófica como el vehículo de comunicación de un pensamiento previamente constituido. La escritura y sus recursos, su materialidad, su carácter formal, su retórica, sus metáforas, sus desplazamientos semánticos, sus narrativas, sus mitos, sus ficcionalidades, sus procedimientos poiéticos tienen que ser parte de la problemática filosófica. Desde el momento en que asumimos con radicalidad que la filosofía se escribe, abrimos al ámbito una serie de preguntas que no pueden ser puestas de lado. ¿Cómo leer filosofía? ¿En qué consiste la escritura filosófica? ¿Cómo se constituyó la diferencia entre filosofía y literatura? ¿Cuál es la diferencia entre literatura y filosofía? ¿Qué es literatura? Y, sobre todo, ¿qué es filosofía? A la apertura de estas problemáticas dedicaremos las líneas de cierre de esta investigación. Es nuestra esperanza el poder hacerle justicia a la relevancia de estos temas, de forma tal que este esfuerzo sea útil para configurar un ámbito en el cual sea posible pensar nuevas lecturas, y nuevas escrituras filosóficas, que respondan a las exigencias clásicas de rigor crítico y de vigilancia conceptual, y que, a la vez, se encuentren firmemente asentadas en el vertiginoso poder de significación de la escritura.

***

5 G 204.

2. *PHONÉ* E IDEALIDAD: FONOCENTRISMO Y LOGOCENTRISMO

La valoración de la escritura a través de la historia del pensamiento occidental es uno de los puntos de partida de la filosofía de Jacques Derrida. En la historia de la filosofía occidental, y en saberes como la etnología de Lévi-Strauss, la lingüística de Saussure y el psicoanálisis de Freud, Derrida descubre una devaluación de la escritura. Esta devaluación habría sido concomitante a una valoración positiva del habla y la voz. Derrida denomina "fonocentrismo" a este conjunto de tendencias. En palabras de Derrida, el planteamiento de sus primeros textos busca

> "… revelar, y no solo en la historia de la filosofía y en el conjunto socio-histórico en relación con esta, sino también en presuntas ciencias o en discursos sedicentes post-filosóficos entre los más modernos (en la lingüística, la antropología, el psicoanálisis), revelar ahí, pues, una evaluación de la escritura, y a decir verdad una *devaluación de la escritura* cuyo carácter insistente, repetitivo, incluso oscuramente compulsivo, apuntaba a un conjunto de constricciones de larga duración. Estas constricciones se ejercían al precio de contradicciones, de denegaciones, de decretos dogmáticos, y no se las podía localizar en un *topos* circunscrito de la cultura, de la enciclopedia o de la ontología. Al sistema no-cerrado y fisurado de esas constricciones, propuse analizarlo bajo el nombre de logocen-

> trismo en su forma filosófica occidental, y bajo el nombre de fonocentrismo en el área más extendida de su imperio” [6].

Como veremos más adelante, esta devaluación de la escritura es a la vez una promoción y valoración de la *phoné o* voz a la posición de significante privilegiado, de carácter casi ideal, de significante cuya materialidad y fenomenalidad parece borrarse y, por lo tanto, acercarse a la interioridad. La escritura, por el contrario, ha sido calificada repetidamente como la *representación de* la voz, signo de signo, técnica y mecanismo de fijación de los sonidos articulados, mediación exterior y pesadamente material.

Derrida vincula estas preocupaciones —que podríamos calificar de semióticas o semiológicas— con el motivo heideggeriano de la *destrucción* de la historia de la metafísica. Siguiendo al Heidegger de *El ser y el tiempo,* comprende a la historia de la metafísica occidental como una tradición que ha entendido al ser desde el modo temporal del presente. La presencia de un supuesto significado trascendental a la conciencia, así como la presencia inmediata de la conciencia a sí misma, son dos presupuestos fundamentales de esta tradición, que Derrida buscará *deconstruir* a través de una interrogación por la escritura.

Según Derrida, la tradición metafísica de la filosofía occidental ha tendido a asumir que la verdad radica en la presencia inmediata de un significado ideal a una consciencia, a su vez, inmediatamente presente a sí misma. Esta comprensión del ser como presencia y su vinculación con el fonocentrismo se ha ido articulando de diferentes formas a través de la historia de la metafísica:

> “(…) el fonocentrismo se confunde con la determinación historial del sentido del ser en general como presencia, con todas las subdeterminaciones que dependen de esta forma general y

6 TTP, cursivas nuestras.

> que organizan en ella su sistema y su encadenamiento historial (presencia de la cosa para la mirada como *eidos*, presencia como substancia/esencia/existencia [*ousía*] presencia temporal como punta [*stigme*] del ahora o del instante [*nun*], presencia en sí del cogito, conciencia, subjetividad, copresencia del otro y de sí mismo, intersubjetividad como fenómeno intencional del ego, etc.). El logocentrismo sería, por lo tanto, solidario de la determinación del ser del ente como presencia"[7].

Retomaremos más adelante el delineamiento histórico de algunos de los momentos que Derrida juzga particularmente ejemplificativos de la tradición fonocéntrica. Por ahora, abordaremos esta tradición desde la distinción entre significante y significado. Según Derrida, la distinción entre signo-significante y concepto-significado constituye "el fondo más antiguo de la metafísica occidental"[8]. Como ya hemos anotado, la metafísica de la presencia determina el significado esencialmente como una presencia inmediata a la consciencia. Ahora bien, esta determinación de la esencia del significado no habría podido hacerse sin una reducción del signo o significante: el signo implicaría una mediación, una caída en la exterioridad fenoménica, una no-presencia de la cosa misma o del significado. Es por ello que la distinción entre significado y significante debe instituirse como un presupuesto intocable para la tradición que tematiza al significado como presencia.

Ahora bien, a esta distinción hay que sumarle el ya mencionado privilegio de la voz o *phoné* como la sustancia más próxima al logos, a la conciencia y al significado:

> "(…) el significado no es en sí un significante, una *huella*: en todo caso no está constituido en su sentido por su relación con la huella posible. La esencia formal del significado es la

7 G 18-19.

8 LR 10.

> *presencia*, y el privilegio de la proximidad al logos como *phoné* es el privilegio de la presencia"[9].

Para que esta distinción entre significado y significante funcione es indispensable asumir la existencia de un significado trascendental, en la forma de una idealidad pura, completamente simple y "originaria". La verdad consiste en la presencia inmediata del significado ideal en la interioridad. Por ello, la reflexión acerca del significado trascendental ha implicado siempre una supresión de todo significante. Esa inmediatez soñada del significado a la conciencia presente a sí tiene la forma de la voz o *phoné.* Afirma Derrida:

> "Es preciso que exista un significado trascendental para que la diferencia entre significado y significante sea de algún modo absoluta e irreductible. No es un azar si el pensamiento del ser, como pensamiento de ese significado trascendental, se manifiesta por excelencia en la voz: es decir, en una lengua de palabras. La voz *se oye a sí misma* —y esto es, sin duda, lo que se llama la conciencia— en lo más próximo de sí como la supresión absoluta del significante: autoafección pura que tiene necesariamente la forma del tiempo y que no toma fuera de sí, en el mundo o en la 'realidad' ningún significante accesorio, ninguna sustancia de expresión extraña a su propia espontaneidad. Es la experiencia única del significado que se produce espontáneamente, del adentro de sí, y no obstante, en tanto concepto significado, dentro del elemento de la idealidad o de la universalidad. El carácter no-mundano de esta sustancia de expresión es constitutivo de la idealidad. La experiencia de la supresión del significante en la voz no es una ilusión entre otras —puesto que es condición de la idea de verdad— [...]"[10].

9 G 25-26.

10 G 28.

La experiencia de autoafección pura en la voz es lo que Derrida denomina el "sistema del oírse-hablar", típico de la estructura fonocéntrica. El oírse a uno mismo en la voz constituye la ilusión de la represión del significante, la reducción de cualquier mediación exterior. La voz parece estar exclusivamente en la forma del tiempo —forma del sentido interno, según Kant— no en la del espacio, aparenta por ende no ser material ni espacial. Por ello, el oírse-hablar propicia un efecto de recogimiento en la interioridad y la espontaneidad de la conciencia. Podríamos decir inclusive que la conciencia sería un efecto de este sistema del "oírse-hablar", forma de pura temporalidad. Solamente en la interioridad de la autoafección puede constituirse la primacía del *logos,* que es a la vez la primacía de la *phoné:*

> "Ahora bien, el logos no puede ser infinito y presente consigo, no *puede producirse como autoafección*, sino a través de la *voz*: orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera de él el significante que emite y lo afecta al mismo tiempo. Tal es al menos la experiencia —o conciencia— de la voz: del oírse- hablar. Ella se vive y se dice como exclusión de la escritura, o sea, del requerimiento de un significante 'externo', 'sensible', 'espacial' que interrumpe la presencia consigo"[11].

Así, "mediante" la voz el significado se presenta en la interioridad, configurando así la objetividad ideal y también la noción misma de verdad. Y esta experiencia de la conciencia es necesariamente la supresión de toda espacialidad y exterioridad, la negación de cualquier mediación significante que corte la presencia a sí del significado y de la conciencia misma. Según Derrida, la misma auto-afección propiciada por la voz habría constituido las distinciones más funda-

11 G 130.

mentales de la metafísica, como interioridad/exterioridad, universal/particular, etc.:

> "El sistema del 'oírse-hablar' a través de la sustancia fónica —que se *ofrece* como significante no-exterior, no-mundano, por lo tanto no-empírico o no-contingente— ha debido dominar durante toda una época la historia del mundo, ha producido incluso la idea de mundo, la idea de origen del mundo a partir de la diferencia entre lo mundano y lo no-mundano, el afuera y el adentro, la idealidad y la no-idealidad, lo universal y lo no-universal, lo trascendental y lo empírico, etcétera"[12].

El "oírse-hablar" determina a la conciencia como interioridad e inmediatez a sí[13], y también define al significado como presencia inmediata a la conciencia. Se trata de la unidad indivisible y originaria entre el significado y la *phoné,* la unidad entre el concepto y una pretendida "sustancia de expresión transparente". Esta experiencia es el lugar del ser y de la verdad en la tradición del fonocentrismo/logocentrismo/metafísica de la presencia[14], y ha dependido, a través de la historia de esa tradición, de la represión de la posibilidad de asignar al significante —especialmente al significante escrito— cualquier papel constituyente en la idealidad.

12 G 13. "Es a partir de este esquema que es preciso oír la voz. Su sistema requiere que sea inmediatamente oída por quien la emite. Produce un significante que parece no caer en el mundo, fuera de la idealidad del significado, sino permanecer cubierto, en el momento mismo en que alcanza el sistema audio-fónico del otro, en la interioridad pura de la autoafección. No cae en la exterioridad del espacio y en lo que se llama el mundo, que no es otra cosa que el afuera de la voz. En el habla llamada 'viva', la exterioridad espacial del significante parece absolutamente reducida" (G 210).

13 "La voz es el ser cerca de sí en la forma de la universalidad como consciencia. La voz es la consciencia" (VF 138).

14 G 28.

Por ello, a través de la historia de la metafísica occidental este logocentrismo/fonocentrismo y esta determinación del ser como presencia ha corrido, según Derrida, concomitantemente con una reducción, represión o rebajamiento de la escritura:

> "… la época del logos rebaja la escritura, pensada como mediación de mediación y caída en la exterioridad del sentido. A esta época pertenecería la diferencia entre significado y significante o, al menos, la extraña distancia de su 'paralelismo' y la exterioridad, por reducida que sea, del uno al otro. Esta pertenencia está organizada y jerarquizada en una historia."[15]

La escritura, entendida además *exclusivamente* como escritura fonética, es entendida como pura mediación, como artilugio meramente comunicativo exterior al sentido ideal. La escritura en este esquema fonocéntrico no sería más que signo de signo, el signo de la voz. Y la voz, por su parte, sería ese signo privilegiado, interior, indistinguible de la interioridad de la conciencia, casi no-signo.

A continuación, analizaremos algunos momentos importantes de esta historia de la devaluación de la escritura y de esta supremacía de la voz. Revisaremos el gesto inaugural de Platón, su crítica a la escritura; continuaremos con la valoración de la escritura y con las historias teleológicas de la escritura de Warburton, Condillac y Rousseau; y terminaremos el análisis con la realización del fonocentrismo como logocentrismo en la teoría del signo y la escritura, a cargo de G.W.F. Hegel. En todos estos momentos, descubriremos algo en común: la devaluación de la escritura y su exterioridad a la idealidad. Terminaremos el capítulo reseñando las posturas de Husserl y de Saussure dentro del fonocentrismo, las cuales, como veremos, desestabilizarán las jerarquías logocéntricas.

---

15 G 19.

2.1 Memoria y *eidos*: la crítica a la escritura de Platón

Según Platón, “en los discursos escritos sobre cualquier materia hay necesariamente gran parte de juego”[16]. Como se sabe, en el *Fedro* Platón elabora una crítica a la escritura y una reivindicación del logos oral[17] en su relación con la idealidad del *eidos* y su proximidad al alma. Platón escribe una acusación contra lo escrito y subordina a la escritura —incluyendo sus propios diálogos— al rango de juego. Estos gestos han causado gran desconcierto entre los intérpretes de Platón.

En “La farmacia de Platón”, Derrida lee a través del *Fedro* platónico el comienzo de la tendencia filosófica de devaluar la escritura. Derrida califica la crítica platónica a la escritura como el “movimiento filosófico por excelencia”[18]. La valoración ambigua de la escritura es reflejada aquí por la caracterización esbozada de ella por Platón como *phármakon,* término que retiene una ambigüedad semántica fundamental: puede significar tanto “remedio” como “veneno”. En el mito acerca del origen de la escritura del *Fedro,* la escritura-*phármakos* es presentada por su inventor Theuth como remedio benéfico para la vida de la *mneme*, mientras que es denunciada por el rey Thamus como precisamente lo opuesto, un veneno para la memoria, productor de olvido y de muerte. “Así, la escritura es *dada* como suplente sensible, visible, espacial de la *mneme:* se revela a continuación perjudicial y embotadora para el interior invisible del alma, la memoria y la verdad”[19].

Después de narrar el mito the Theuth y Thamus, al que regresaremos pronto, Sócrates plantea algunas críticas a la escritura en

16 Platón, *Fedro* 277e.

17 Cfr. *Fedro* 274c-275e.

18 FAC 357.

19 FP 190-191.

forma de argumentos[20]. La palabra escrita es completamente inerte y fija, frente a posibles interrogantes la escritura no responde cuando es interpelada. Los caracteres escritos son incapaces de explicarse a sí mismos, al ser interrogados "expresan tan solo una cosa que siempre es la misma". La escritura es incapaz de defenderse a sí misma en caso de malos entendidos o reprobaciones injustas, en ese sentido siempre requiere del auxilio de su padre-autor, siempre ausente[21]. Por último, la palabra escrita "circula por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa a quiénes les debe interesar y a quiénes no"[22]. El inerte texto escrito no elige a sus destinatarios, pueden leerlo tanto quienes van a ser capaces de comprender y reactivar adecuadamente su sentido como los que no.

Pero retrocedamos en el texto platónico y empecemos transcribiendo el mito narrado por Sócrates:

> "Pues bien, oí decir que vivió en Egipto en los alrededores de Naucratis uno de los antiguos dioses del país, aquel a quien le está consagrado el pájaro que llaman Ibis. Su nombre es Theuth, y fue el primero en descubrir no solo el número y el cálculo, sino la geometría y la astronomía, el juego de damas y los dados, y también las letras. Reinaba entonces en todo Egipto Thamus, que vivía en esa gran ciudad del alto país a la que llaman los griegos la Tebas egipcia, así como a Thamus le llamán Ammón. Theuth fue a verle y, mostrándole sus artes, le dijo que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Preguntóle entonces Thaus cuáles eran las ventajas que tenía cada una y, según se las iba exponiendo aquel, reprobaba o alababa lo que en la exposición le parecía que estaba mal o bien.

20 Cfr. *Fedro* 275d-e.

21 Esta "orfandad" de la escritura, es decir, la estructural ausencia de su autor es para Derrida uno los atributos esenciales de lo escrito. Cfr. *infra* pág. 87 y ss.

22 *Pedro* 275e.

> Muchas fueron las observaciones en uno y en otro sentido, según se cuenta, hizo Thamus a Theuth a propósito de cada arte, y sería muy largo el referirlas. Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: 'Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον).' Y aquel replicó: 'Oh, Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar el ser a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen. Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria (τοῦτο γὰρ τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ), ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos (γραφῆς ἔξωθεν), no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que no es un remedio para la memoria (μνήμης), sino para suscitar el recuerdo (ὑπομνήσεως φάρμακον) lo que es tu invento. Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes; y serán fastidiosos de tratar, al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con presunción de serlo'" [23].

Se nos presenta aquí una contraposición entre dos formas de recuerdo-repetición. Por un lado tenemos a la *mneme,* memoria esforzada y auténtica que implica una actividad del alma, así como una cercanía de esta con respecto a sus objetos de recuerdo. Se trata aquí de un privilegio de la interioridad, en la *mneme* se llega al recuerdo

---

23 *Fedro* 274c-275b.

"desde dentro", a través la introspección en la propia interioridad del alma.

Por otro lado, tenemos a la *hypomneme* posibilitada por la escritura, repetición que da apariencia de sabiduría, pero no sabiduría verdadera, y que implica la pasividad de la mera aceptación de los signos escritos, materiales, fenómenicos y exteriores al alma.

Derrida llama la atención sobre el uso del término *phármakon*[24], el cual, como hemos mencionado, posee en griego una ambigüedad semántica estructural: puede signficar tanto remedio como veneno[25]. Así, en esa ambigüedad, el *phármakon* de la escritura se presenta bajo la apariencia de ser un remedio para la memoria, cuando realmente de lo que se trata es de un veneno para esta. Presentándose como apariencia de sabiduría y de verdad, el *phármakon*-escritura produce un juego de apariencias —en tanto está vinculado necesariamente con la exterioridad fenoménica— en virtud del cual aparenta ser una ayuda para la interioridad de la *mnene,* siendo en realidad la potencial ruina de esta.

Efectivamente, según Platón, la confianza en la fijación exterior del signo haría displiscentes a los hombres, los cuales no se preocuparían ya por el esfuerzo de actualizar la presencia del ser

24 La escritura-*phármakon* en el *Fedro* es presentada por Theuth como un remedio benéfico para la vida de la *mneme* el *eidos* en la reminiscencia, para ser luego denunciada por Thamus como precisamente lo opuesto, un veneno para la memoria, productora de olvido y muerte. Análogamente, en el *Fedón*, la cicuta denominada siempre *fármacon*, es presentada en un inicio como un veneno, para luego ser transfomada por el *logos* de Sócrates, y sus demostraciones de la inmortalidad del alma, en un catalizador de la separación entre alma y cuerpo. Además, recordemos que la filosofía es en el *Fedón melete thanatou*, ejercitarse en el morir. Dice Derrida: "Así, la escritura es *dada* como suplente sensible, visible, espacial de la *mneme*: se revela a continuación perjudicial y embotadora para el interior invisible del alma, la memoria y la verdad. A la inversa, la cicuta es dada como veneno perjudicial y embotador para el cuerpo. Se revela luego como benéfica para el alma, que libra del cuerpo y despierta a la verdad del *eidos*" (FP 190-191).

25 Cfr. FP 140 y ss.

en la interioridad psíquica de la *mneme.* Platón ve con recelo la posibilidad de abandonarse a la confianza en la exterioridad fenoménica de la marca escritural en la *hypomneme.* El problema aquí concierne íntimamente a la verdad del *eidos* que la *anámnesis* trae a la presencia en la *psique,* en tanto esa verdad depende de la posibilidad del recuerdo y repetición en el alma de ese *eidos* siempre autoidéntico y unitario. La posibilidad de traer a la presencia el *eidos* en el recuerdo es la verdad entendida como repetición, iteración o recuerdo (*a-letheia).*

> "[…] entre *mneme* e *hipomnesis* entre la memoria y su suplemento, el límite resulta más que sutil, apenas perceptible. De una y otra parte de ese límite se trata de *repetición*. La memoria viva repite la presencia del *eidos* y la verdad es también la posibilidad de la repetición en el recuerdo. La verdad desvela al *eidos* o al *ontos on,* es decir, a lo que puede ser imitado, reproducido, repetido en su identidad. Pero en el movimiento anamnésico de la verdad, lo que es repetido debe presentarse como tal, como lo que es, en la repetición. Lo verdadero es repetido, es lo repetido de la repetición, lo representado presente en la representación. No es el repetidor de la repetición, el significante de la significación. Lo verdadero es la presencia del *eidos* significado"[26].

El problema del *phármakon*-escritura compete directamente a la posibilidad de la memoria, el saber y la verdad, en tanto la escritura propiciaría el olvido, el no-saber y la no-verdad.

> "No hay que separar aquí memoria y verdad. El movimiento de la *aleceia* (sic) es de un extremo a otro despliegue de *mneme*. De la memoria viva, de la memoria como vida psíquica en tanto que se presenta a sí misma. Los poderes de la Lecé (sic) aumentan simultáneamente los dominios de la muerte, de la

26 FP 166-167.

> no-verdad, del no-saber. Por eso la escritura, al menos en tanto que vuelve 'olvidadizas a las almas', nos lleva del lado de lo inanimado y del no-saber"[27].

Derrida insiste en que "verdad" para los griegos es *a-letheia* —"no-olvido", recuerdo— en oposición a la noción de *lethé,* olvido. Concebir así a la noción de *aletheia* plantea un punto de vista bastante interesante pues subraya el papel fundacional de la memoria y la iteración en la constitución de los sentidos ideales. Este tema suele estar presente en la reflexión acerca de la escritura y, también, en los debates alrededor de las novedades en la tecnología de comunicación y sus impactos en las facultades humanas de conocimiento y memoria. El conocido y discutido recelo de Vargas Llosa frente a las computadoras sería en cierta forma análogo al recelo de Platón frente a la escritura[28].

Según Havelock, una nostalgia por la oralidad perdida frente a la revolución ocasionada por la difusión de la escritura alfabética operaría en la crítica platónica a la escritura[29]. Los cambios radicales en las tecnologías de "comunicación" ocasionan un incremento exponencial en la *exteriorización* de la memoria humana mediante soportes técnicos, desde el alfabeto fonético hasta la computadora.

---

27 Cfr. FP 157-158. La vinculación que en esta interpretación Derrida traza entre la *mneme* y la verdad o *aletheia* probablemente bebe de los trabajos de los helenistas franceses Jean Pierre Vernant y Marcel Detienne. Estos autores rastrean una indesligable vinculación entre memoria y verdad en el pensamiento griego, desde sus formulaciones míticas hasta sus configuraciones filosóficas en Platón. Cfr. Vernant 1973 y Detienne 2004.

28 Cfr. al respecto el artículo de Vargas Llosa acerca de los efectos del uso de Internet en el pensamiento humano, titulado "Más información, menos conocimiento". Salvando las distancias, el mencionado artículo podría haberse titulado "Más *hypomneme*, menos *mneme*": "[…] hay pruebas concluyentes de que, cuando la memoria de una persona deja de ejercitarse porque para ello cuenta con el archivo infinito que pone a su alcance un ordenador, se entumece y debilita como los músculos que dejan de usarse" (Vargas Llosa 2011). El literato llega a afirmar que "[…] cuanto más inteligente sea nuestro ordenador, más tontos seremos".

29 Cfr. Havelock 1994.

Exteriorización que ha sido temida y recelada como alejamiento de la verdad del *eidos* (Platón); como ruptura con la pura naturaleza y caída en la cultura y la técnica; como posibilidad del mal (Rousseau y Lévi Strauss); como perversión del lenguaje (Saussure); y como riesgo de crisis del sentido y pérdida de la intuición originaria (Husserl).

Según Platón, la escritura provee un saber aparente en la mera exterioridad de la repetición, a través del caracter escrito: inerte instrumento o técnica de mero "recordatorio" (*hypomneme). Esta* exterioridad de la escritura interrumpe y amenaza el trabajo de la reminiscencia (*mneme)* en el seno de la interioridad del alma, el esfuerzo del recuerdo-repetición del *eidos* en la psique. En otras palabras: la escritura amenaza la presencia del *eidos* en el alma.

Para terminar con esta visita al momento platónico del fonocentrismo, es pertinente anotar brevemente su continuación con el principal discípulo de Platón. Aristóteles afina más la reducción y subordinación de la escritura, estableciendo una teoría semiológica que le atribuye explícitamente a la *phoné* una proximidad inmediata al pensamiento y al significado. Derrida cita *De la interpretación:* "los sonidos emitidos por la voz son los símbolos de los estados del alma, y las palabras escritas son los símbolos de las palabras emitidas por la voz"[30]. La voz produce los primeros signos que se vinculan de forma inmediata y esencial con el alma. Los estados del alma son universales, "idénticos en todos, así como son idénticas las cosas de las cuales dichos estados son imágenes"[31]. De este modo, los estados del alma están inmediatamente próximos a las cosas mismas, y la voz está en una cercanía inmediata al alma y la verdad.

Según Derrida, a partir de los gestos de Platón y Aristóteles se empezaría a consolidar ya la noción de significante y su contraposición

30 En: G 17.

31 Aristóteles, *De la interpretación* 16a citado en: G 17.

frente al significado como una noción semiológica y metafísica básica. Esta distinción jerárquica, entre significante y significado, estaría indisolublemente vinculada a la derivación o secundarización de la escritura:

> "Frente a lo que ligaría indisolublemente la voz al alma o al pensamiento del sentido significado, vale decir a la cosa misma (…) todo significante, y en primer lugar, el significante escrito, sería derivado. Siempre sería técnico y representativo. No tendría ningún sentido constituyente. Tal derivación es el origen de la noción de 'significante'"[32].

2.2. Historia de la escritura y fonocentrismo: Warburton, Condillac y Rousseau

El gesto cartesiano y la modernidad que inaugura constituyen otro momento fundamental en la evolución de la metafísica de la presencia. La certeza de sí del cogito cartesiano abre el paso a la comprensión de la presencia como representación, como afección de la conciencia presente para sí misma:

> "Entre la apertura y la realización filosófica del fonologismo (o logocentrismo), el motivo de la presencia se ha articulado de un modo decisivo. Ha sufrido una modificación interior cuyo índice más visible sería el momento de la certeza en el cogito cartesiano. La identidad de la presencia ofrecida al dominio de la repetición se había constituido precedentemente bajo la forma 'objetiva' de la idealidad del *eidos* o de la sustancialidad de la *ousía*. Esta objetividad toma en adelante la forma de la *representación*, de la *idea* como modificación de una sustancia presente consigo, consciente y segura de sí en el instante de su relación consigo. En el interior de su forma más general, el dominio de

32 G 18.

> la presencia adquiere una suerte de seguridad infinita. El poder de repetición[33] que el *eidos* y la *ousía* vuelven disponible parece adquirir una independencia absoluta. La idealidad y la sustancialidad se relacionan consigo mismas, dentro del elemento de la *res cogitans*, por un movimiento de pura autoafección" [34].

De esta forma, se configura la modernidad y su concepto de la verdad y de la presencia: la autoafección. Se trata de la modernidad como la época que determina "la presencia absoluta como presencia consigo, como subjetividad"[35]. En el contexto de la modernidad así interpretada, Derrida plantea una compleja interpretación de Rousseau que alinea a este autor en la tradición del fonocentrismo. En los textos de Rousseau, se configuraría una condena a la escritura en tanto *suplemento* del habla, cuya función es simplemente representar a la voz interior. Derrida cita a Rousseau en *De la gramatología* y en *La lingüística de Rousseau:*

> "Las lenguas están hechas para ser habladas, la escritura no sirve más que de suplemento al habla [...] El habla representa al pensamiento por signos convencionales, y la escritura representa del mismo modo al habla. Así, el arte de escribir no es sino una representación mediata del pensamiento"[36].

Según Derrida, la escritura para Rousseau es *suplemento* de la voz. La ambigüedad del término "suplemento" es importante aquí, el suplemento es un agregado o añadido, pero también puede ser algo que *suple* o reemplaza. En ese sentido, el suplemento "no se añade más que para reemplazar". La escritura, por esta lógica de la suplementariedad, puede terminar *supliendo* (reemplazando) a la

33 Como veremos en detalle más adelante, según Derrida uno de los rasgos esenciales de la idealidad es la posibilidad de repetición al infinito conservando la autoidentidad. La relación de esta posibilidad con la escritura es central. Cfr. *infra* pág. 62 y ss.

34 G 129-130.

35 G 23.

36 Citado en G 185.

voz interior[37], voz de la naturaleza, del sentimiento y de Dios. Así, la escritura —dentro de esta lógica de la suplementariedad— es caída en la cultura y alejamiento de la naturaleza y de Dios, caídas denunciadas vehementemente por Rousseau a través de su obra. La estructura del signo como del suplemento de la presencia sería también la estructura de la caída del hombre en la cultura y su alejamiento de la naturaleza: la economía monetaria —el dinero es signo—, la representación política —signo de la voluntad popular y suplemento indispensable cuando la comunidad política ha crecido al punto de no poder estar presente a sí misma mediante el habla—, el onanismo —"peligroso suplemento" que rompe con la naturaleza supliendo la presencia ausente del sexo femenino[38].

Para Derrida, el pensamiento de Rousseau es un "óptimo revelador" de una cierta articulación del logocentrismo y de su represión de la escritura y de la metafísica de la presencia. Rousseau representaría un momento de la desconfianza frente a la escritura en tanto exterioridad, alejamiento con respecto a la proximidad interior y a la presencia consigo que es, en la modernidad, la subjetividad. En ese sentido:

> "Rousseau repite el gesto platónico refiriéndose a un modelo distinto de la presencia: presencia consigo en el sentimiento, en el cogito sensible que lleva simultáneamente en sí la inscripción de la ley divina"[39].

Para Derrida, en Rousseau la metafísica de la presencia y el fonocentrismo, que corre paralelamente a ella, se constituyen en la forma de la presencia como autoafección en la voz. Se trata del sistema del

---

37 G 185.

38 La interpretación que realiza Derrida del pensamiento de Rousseau es sumamente extensa, abarca casi la mitad de *De la gramatología*. Ello, junto con su complejidad y detalle —abarca buena parte de la obra de Rousseau— nos impide exponerla aquí con detalle. Cfr. G 181-397.

39 G 24.

oírse hablar y de la necesaria exclusión de la escritura como esencial a su constitución y acabamiento. La experiencia de la presencia en la *phoné* sigue requiriendo de esta exclusión del significante escrito y se constituye en ella.

En lo que quisiéramos concentrarnos con cierto detalle en esta sección es en las historias de la escritura que los antecesores de Rousseau —Vico, pero sobre todo Warburton y Condillac— configuran en esta época. Estas historias de la escritura inspiran el tratamiento de Rousseau sobre el tema, pero su importancia para nuestros fines radica, principalmente, en que los conceptos básicos y teleológicos que operan en ellas todavía dirigen la mayoría de las historias de la escritura. Efectivamente, como veremos, estas historias de la escritura son un interesante índice de la forma en que esta es comprendida, necesariamente, como representante subordinado del habla y la voz[40]. En estas narrativas sobre lo escrito —cuya estructura y teleología clásicas rigen hasta el día de hoy en las historias de la escritura— el *telos* de la evolución del signo escrito es siempre necesariamente la escritura fonética, la cual es caracterizada como la más desarrollada justamente por limitarse exclusivamente a representar el habla.

Se trata de un gesto profundamente etnocéntrico, mediante el cual se iguala “escritura” a “escritura fonética” y se compadece el atraso de los pueblos llamados “sin escritura”. Derrida subraya que siempre que funciona la expresión “pueblos sin escritura” se trata de una comprensión etnocéntrica de esta como escritura fonética. Entre esta celebración de la escritura fonética y su reducción o represión a favor del habla hay solo una paradoja aparente: la escritura fonética es la mejor justamente porque es la que mejor se acomoda al habla, es el artilugio técnico que mejor parece borrarse a sí mismo y dejar paso a la seudo trascendentalidad de la voz, es también el

40 Cfr. G 354 – 370.

sistema de notación más *económico,* el que menos signos utiliza, el que incurre en menos gasto material.

> "Que ese movimiento haga necesario el paso por la etapa logocéntrica, no es sino una aparente paradoja: el privilegio del *logos* es el de la escritura fonética, de una escritura provisionalmente más económica, más algebraica, en razón de un cierto estado del saber. La época del logocentrismo es un momento de la borradura mundial del significante: entonces se cree proteger y exaltar al habla, pero solo se está fascinado por una figura de la *tecné*. Al mismo tiempo se menosprecia la escritura (fonética) porque tiene la ventaja de asegurar un mejor dominio al borrarse: al traducir lo mejor posible un significante (oral) para un tiempo más universal y más cómodo; la autoafectación fónica, absteniéndose de todo recurso 'exterior', permite a cierta época de la historia del mundo y de lo que se llama, entonces, el hombre, el mayor dominio posible, la mayor presencia consigo de la vida, la mayor libertad" [41].

Como veremos más adelante, la escritura es para Derrida una estructura universal del lenguaje y de la experiencia humana. En esa línea, busca demostrar que la reducción de esta a la representación del habla —su determinación como exclusivamente fonética— y la fijación de la fonetización como el *telos* de toda escritura implican un etnocentrismo radical y, a la vez, una represión de la escritura. La insistencia de Derrida en criticar esta perspectiva etnocéntrica occidental, y su concomitante represión de la escritura, son patentes en los múltiples análisis en los que concluye que no existe tal cosa como una "sociedad sin escritura"[42].

41 G 360.

42 "Si se deja de entender la escritura en su sentido estricto de notación lineal y fonética, debe poder decirse que toda sociedad capaz de producir, vale decir, de obliterar sus nombres propios y de valerse de la diferencia clasificatoria practica la escritura en general. A la expresión de 'sociedad sin escritura' no correspondería entonces ninguna realidad ni ningún concepto. Esa expresión pertenece al onirisimo

En las historias de la escritura analizadas por Derrida el motor del desarrollo histórico de la notación es siempre la *abreviación*. Warburton y Condillac asumen que aquello que motiva y dirige el paso desde la escritura pictográfica a la ideográfica, y a la alfabética o fonética, es un movimiento de reducción de sí misma. Se trata de la minimización del signo hasta la casi cancelación de su presencia, por lo tanto ahorro de materia significante. El progreso en la abreviación permite ahorrar espacio y tiempo:

> "Warburton y Condillac proponen el esquema de una racionalidad económica, técnica y puramente objetiva. Aquí, el imperativo económico debe entenderse en el sentido restrictivo de la economía *por hacer*: de la *abreviación*. La escritura *reduce* las dimensiones de la presencia dentro de su signo. La *miniatura* no está reservada a las letras rojas; es, entendida en su sentido derivado, la forma misma de la escritura. La historia de la escritura seguiría, entonces, el progreso continuo y lineal de las técnicas de abreviación. Los sistemas de escritura derivarían unos de otros sin modificación esencial de la estructura fundamental y según un proceso homogéneo y monogenético. Las escrituras no se reemplazan unas a otras sino en la medida en que hacen ganar más espacio y más tiempo"[43].

En el esquema de Warburton y Condillac es evidente que la pictografía es el menos económico de los métodos de escritura. Se trata de un "derroche de signos", un signo para cada cosa es multiplicar el

etnocéntrico, que abusa del concepto vulgar, es decir, etnocéntrico, de la escritura. El desprecio por la escritura, señalémoslo al pasar, se acomoda muy bien a ese etnocentrismo. Allí no hay sino una paradoja aparente, una de esas contradicciones donde se profiere y se cumple un deseo perfectamente coherente. Por un solo y mismo gesto se desprecia la escritura (alfabética), instrumento servil de un habla que sueña su plenitud y su presencia consigo, y se rehúsa la dignidad de la escritura a los signos no alfabéticos" (G 144).

43 G 354-355, cursivas en el original.

significante, multiplicar la mediación externa. Según Warburton, el jeroglífico —un signo para varias cosas— es una invención egipcia para alcanzar más economía y abreviación en la notación escrita. La aceleración de este proceso de abreviatura y borradura del significante es causada por la ciencia y la filosofía[44]. Derrida cita el siguiente pasaje de Warburton:

> "Pero es tiempo de hablar de una alteración, que ese cambio de tema y esa manera de expresarlo, introdujeron en los rasgos de las figuras jeroglíficas. El animal o la cosa, que servía para representar, hasta allí habían sido dibujados según el modelo natural. Pero cuando el estudio de la Filosofía, que había ocasionado la escritura simbólica, hubo llevado a los Sabios de Egipto a escribir mucho, y sobre diversos asuntos, ese dibujo exacto que multiplicaba demasiado los volúmenes, les pareció molesto. Se sirvieron, pues por grados, de otro carácter, que podemos llamar la *escritura corriente* de los jeroglíficos. (..) su uso disminuyó mucho la atención que se prestaba al símbolo, y la fijó en la cosa significada. Con este medio, el estudio de la escritura simbólica se vio muy abreviado, por no haber entonces casi otra cosa que hacer sino recordar el *poder* de la marca simbólica, cuando antes hacía falta, por el contrario, estar instruido acerca de las propiedades de la cosa o del animal que se empleaba como símbolo. (…)"[45].

Según Warburton, este esquema es el que rige en la evolución de la escritura: el proceso por el cual se reduce o minimiza el significante permitiendo un énfasis cada vez mayor en el significado. Se trataría de una reducción del gasto significante, una abreviación

44 "Según Warburton, ya era por razón de economía que se había sustituido con el jeroglífico cursivo o demótico al jeroglífico propiamente dicho o escritura sagrada. La *filosofía* es el nombre de lo que precipita este movimiento: alteración económica que desacraliza abreviando y borrando el significante en provecho del significado" (G 359).

45 Warburton en G 359.

del signo que orienta la evolución de la notación escritural, teniendo siempre como *telos* la univocidad y la propiedad del sentido ideal, la *parousía* del sentido.

> "Por tanto, es la historia del saber, de la filosofía, quien, tendiendo a multiplicar los volúmenes, impulsa a la formalización, a la abreviación, al álgebra. Al mismo tiempo, apartándose del origen, se ahueca y desacraliza al significante, se lo 'demotiza' y se lo universaliza. La historia de la escritura, como historia de la ciencia, circularía entre las dos épocas de la escritura universal, entre dos simplicidades, entre dos formas de transparencia y de univocidad: una pictografía absoluta que duplica la totalidad del ente natural en un consumo desenfrenado de significantes, y una grafía absolutamente formal que reduce a casi nada el gasto significante"[46].

El proceso aquí es necesariamente el proceso de *idealización,* proceso de continua apropiación de sí del saber, de progresiva reducción del significante y de progresiva reconciliación del significado consigo mismo. Recordemos que —en Vico, Warburton, Condillac y Rousseau— el lenguaje en sus orígenes es *metafórico*[47] y poético, el desarrollo del lenguaje y de la escritura es el camino hacia el sentido propio, hacia la idealidad presente para sí misma. La primacía del significante implica el carácter literario, poético y metafórico de los lenguajes y las escrituras primitivas. La historia de la escritura es, en ese sentido, un proceso de idealización y despoetización.

> "La ciencia —aquí lo que Condillac y Warburton llaman filosofía—, la *episteme* y eventualmente el saber de sí, la conciencia, serían el movimiento de la idealización: formalización algebraizante, despoetizante, cuya operación consiste en

46 G 359-360.

47 Cfr. Tapia 2010: 82-96.

> rechazar, para dominarlo mejor, al significante cargado, al jeroglífico ligado"[48].

El progreso del saber entonces representa ese deseo de la borradura del significante, la búsqueda de controlar el exceso en el signo escrito. La escritura fonética es valorada solo en tanto ella es justamente la posibilidad de controlar la multiplicación de significantes y de subordinarlos a la voz. El *telos,* al fin y al cabo, es la restitución del significado ideal, la presencia de la objetividad ideal en su plenitud:

> "La filosofía solo es, dentro de la escritura, ese movimiento de la escritura como borradura del significante y deseo de la presencia restituida, del ser significado dentro de su luminosidad y de su destello. La evolución y la economía propiamente filosóficas de la escritura van pues en el sentido de la borradura del significante, adopte este la forma del olvido o de la represión"[49].

En otras palabras, esta reducción de la escritura, el proceso de economización de significantes escritos, es aquello que libera a la conciencia de la mediación física del signo. Es más, esta economización y dominio del significante y la liberación de la inteligencia que permite son indispensables para la objetividad ideal. La presencia del significado frente a la conciencia es posible en tanto el significante se reduce a lo mínimo indispensable. Según Derrida, en

48 G 360. Recordemos que para Rousseau, en una estructura presente también en Hegel, la escritura alfabética será secundaria y subordinada al lenguaje hablado. Sin embargo, a la vez, la escritura colabora en el avance de la historia teleológica cuyo fin es la presencia unívoca del sentido. La escritura, cuya función es simplemente "fijar la lengua", termina por alterarla, quitándole su poder expresivo y poético y acercándola al ideal unívoco. Dice Rousseau: "La escritura, que debería fijar la lengua, es precisamente lo que la altera. No cambia las palabras sino el espíritu, sustituye la exactitud por la expresión. Se expresa los sentimientos cuando se habla y las ideas cuando se escribe. Al escribir, uno está obligado a tomar todas las palabras en su acepción común" (Rousseau 1970: 61).

49 G 361.

> "… el movimiento de retiro del significante, el perfeccionamiento de la escritura liberaría la atención y la conciencia (el saber y el saber de sí como idealización del objeto dominado) para la presencia del significado. Este está tanto más disponible cuanto que es ideal"[50].

Este movimiento de retiro del significante, propiciado por el perfeccionamiento de la escritura, implica una liberación de la conciencia para entrar en contacto con la idealidad. El proceso de reducción del signo opera acorde a un deseo de reducir la mediación material del signo escrito al mínimo indispensable, por ello en este esquema teleológico la escritura fonética es la mejor y la más desarrollada. En ella, el dominio de la voz sobre la escritura es absoluto. Sin duda, cabe en este punto preguntarse con mayor rigor en qué se fundamenta este privilegio de la *phoné.* Para abordar esta pregunta seguiremos, a continuación, la lectura derrideana de la teoría del signo de Hegel y buscaremos en ella la explicitación de las premisas metafísicas que fundamentan buena parte de la estructura fonocéntrica.

2.3 Hegel: el signo escrito desde la *Aufhebung*[51]

Entre los parágrafos 254 y 260 de su *Enciclopedia,* Hegel explica que el tiempo es la superación (*Aufhebung)* del espacio. El tiempo es la doble negación determinada del espacio y es por tanto su superación. La primera determinación de la naturaleza es el espacio, pura "indiferencia, sin mediación, del ser-fuera-de-sí de la naturaleza"[52]. Este continuo abstracto es pura potencia, carencia de diferencia y por lo tanto de determinación. El punto es la primera negación del espacio indiferenciado y potencial. Pero solo en la negación de esta negación

50 G 361.

51 Es indispensable reconocer nuestra deuda y agradecimiento a Santiago Vera por buena parte de las ideas desarrolladas en esta sección.

52 Hegel, *Enciclopedia* §254.

encuentra su verdad el espacio. Esta negación de la negación del espacio es el tiempo. El tiempo, diría Hegel, es el relevo del espacio. Se trata de la superación de la naturaleza en el espíritu, de la exterioridad de lo material en la interioridad espiritual de lo temporal.

Estas consideraciones serán pertinentes para comprender la teoría del signo hegeliana, pues en el proceso mediante el cual el signo se configura lo que ocurre es una superación del espacio en el tiempo. Se trata de un proceso que comienza por la pasividad de la intuición sensible y su conversión en imagen a cargo del recuerdo[53]. El proceso continúa cuando la inteligencia almacena estas imágenes en su "fondo inconsciente", comparado por Hegel con un "pozo nocturno". Es la inteligencia la que guarda y reserva las imágenes en una conservación inconsciente, para luego apropiarse de ellas mediante la representación[54]. De esta forma, la inteligencia se hace independiente de la intuición exterior, pues de aquí en adelante la interioridad del yo posee en su poder una reserva de imágenes para operar por subsunción. A partir de la capacidad de recuerdo y reproducción, la inteligencia accede a un poder o "dominio idealizante"[55] que le permitirá conseguir independencia frente a la intuición de sensible y material[56]. Esta independencia frente a lo sensible abre paso al concepto ideal. El proceso se consuma cuando la fantasía o imaginación productiva elabora las imágenes y las exterioriza en la cosa material que es el signo[57].

Hegel define preliminarmente al signo en los siguientes términos:

53 Hegel, *Enciclopedia* § 452.

54 Hegel, *Enciclopedia* § 454.

55 PP 112.

56 Derrida subraya que ya al hacerse imagen "el contenido de la intuición sensible […] se libra de la inmediatez y de la singularidad para permitir el paso a la conceptualidad" (PP 111).

57 Hegel, *Enciclopedia* §457.

> "El *signo* es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo; es [como] la *pirámide* en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija"[58].

El signo, a diferencia del símbolo, es convencional o —como diría Saussure— arbitrario, no hay entre el signo y el significado una relación natural[59]. El significado y su signo son completamente distintos entre sí. Esa diferencia es subrayada en la metáfora de la pirámide, signo material al cual se le hace funcionar como representante de una entidad espiritual, de un alma[60]. Entre lo material y lo ideal hay una relación de *representación:* el signo material representa al significado, algo "enteramente otro".

Está en la esencia del signo el cancelarse a sí mismo, en tanto intuición espacial, pues esta es superada en la captación del significado ideal que el signo representa. La materialidad del signo no vale por sí misma, solo en tanto representa a otra cosa, a la idealidad del

58 Hegel, *Enciclopedia §458*.

59 Esta arbitrariedad del signo le da más arbitrio y poder a la inteligencia, que el carácter en cierta forma naturalmente prefijado del símbolo. Por ello, en la significación la inteligencia es mucho más libre que en la simbolización. "El *signo* es distinto del *símbolo*; [este es] una intuición cuya determinidad *propia* según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como *significadora*, por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora" (Hegel, *Enciclopedia*, § *459*).

60 "Al contenido de este querer-decir, esta *Bedeutung*, le da Hegel el nombre y la dignidad de un alma *(Seele)*. Alma depositada en un cuerpo, por supuesto, en el cuerpo de un significante, en la carne sensible de la intución. El signo, unidad del cuerpo significante y de la idealidad significada, se convierte en una especie de encarnación. La oposición del alma y del cuerpo y, analógicamente, de lo inteligible y lo sensible, condicionan, pues, la diferencia entre el significado y el significante, entre la intención de significar *(bedeuten)*, que es una actividad de animación, y el cuerpo inerte del significante" (PP 117). Una distinción similar realiza Husserl entre *Körper* y *Leib*, entre el signo material inerte y el signo animado y vivificado por la intención de significación. (Cfr. PP 117).

significado. Se trata entonces de la superación de lo material en lo espiritual. Ahora bien, recordemos lo establecido líneas arriba: para Hegel el tiempo es la superación del espacio. El signo para Hegel, por lo tanto, es también este relevo del espacio en el tiempo:

> "La intuición que, como inmediata es en primer lugar algo dado y espacial, en tanto se utiliza [haciéndola] un signo recibe la determinación esencial de ser solamente en tanto superada (*aufgehobene*). La inteligencia es esta negatividad suya; así, la figura más verdadera de la intuición que es un signo es una existencia en el *tiempo* [...]"[61].

La intuición sensible y espacial del signo se supera siendo negada por la inteligencia y elevada a una existencia en el tiempo. La *Aufhebung* estructura el signo, es decir, la superación/negación de la espacialidad, el relevo de la intuición sensible espacial llevado a cabo por la inteligencia. ¿Cuál sería entonces la "sustancia significante" más adecuada para que el signo adopte la forma de la temporalidad? La respuesta de Hegel es clara: el sonido de la voz.

> "[…] la figura más verdadera de la intuición que es un signo es una existencia en el *tiempo*: un desaparecer de la existencia en tanto el signo es (y lo es según su determinidad externa y psíquica ulterior) un *ser-puesto* de la inteligencia procedente de su propia naturalidad (antropológica): la *voz*, la plena exteriorización de la interioridad que se da a conocer. La voz, articulándose ulteriormente para las representaciones determinadas, la *locución*, y su sistema, *el lenguaje* da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia inmediata; una existencia que vale en el *campo del representar*"[62].

61 Hegel, *Enciclopedia* §459.

62 Hegel, *Enciclopedia* §459.

La sustancia significante más adecuada para "producirse así como el tiempo mismo" "es el sonido relevado de su naturalidad y ligado a la relación consigo del espíritu, de la psique como sujeto para sí y afectándose a sí misma, a saber, el sonido animado, el sonido fónico, la voz"[63]. Derrida reconoce aquí con claridad la primacía de la voz y del ya mencionado "sistema del oírse-hablar". Dentro del rigor hegeliano, este privilegio de la voz tiene que implicar que el sonido es, de alguna forma, un elemento afín a la temporalidad y también a la idealidad. Y, efectivamente, para Hegel el sonido es "el paso de la espacialidad material a la temporalidad material"[64]. Pero ¿cómo se explica esto?

Podemos comprender mejor el privilegio del sonido si recordamos que, para Hegel, el sonido y la luz son "idealidades físicas": elementos sensibles pero "aliados" del espíritu, susceptibles de cancelarse a sí mismos en tanto sensibles para dar paso a la idealidad. Por ello, afirma Hegel que el oído y la vista son los sentidos teóricos por excelencia. Pero el sonido es más ideal que la luz y el oído es más ideal que la vista. Según un pasaje de la *Estética* citado por Derrida:

> "El oído (…) sin volverse hacia los objetos de un modo práctico, percibe el resultado de este temblor interior del cuerpo por el cual llega a producirse, no ya la calma de la figura material, sino la primera y más ideal manifestación del alma. Pero como, adicionalmente, la negatividad en la que aquí entra la materia vibrante es por una parte abolición (*Aufheben*) del estado espacial, la cual es a su vez suprimida por la reacción del cuerpo, la exteriorización de esta doble negación, el sonido es una exteriorización que se desvanece de ella misma. Por esta doble negación de la exterioridad que se encuentra al principio del sonido, este corresponde a la subjetividad interior, en que la sonoridad

63 PP 124.

64 Hegel, *Enciclopedia* § 300.

> que es en sí misma algo de más ideal que la corporeidad que realmente existe por sí, renuncia incluso a esta existencia más ideal y se hace por ello un modo de expresión de la interioridad”[65].

La voz es aquel significante más próximo a la interioridad del pensamiento porque parece no caer en el carácter fenoménico y material del espacio. Por lo tanto, el sonido es aquello más afín a la temporalidad y a la idealidad, pues no parece pertenecer a la espacialidad y la materialidad. Así, será el sonido animado, la voz, la sustancia de expresión más adecuada para la superación de la espacialidad y el refugio en la temporalidad y la idealidad espiritual. El lenguaje hablado “[h]ace pasar de la existencia sensible a una existencia representativa o intelectual, a la existencia del concepto”[66]. Y es justamente este paso el que convierte al sonido en voz y en lengua. Citemos nuevamente:

> “La voz, articulándose ulteriormente para las representaciones determinadas, la *locución* y su sistema, el *lenguaje* da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia inmediata; una existencia que vale en el *campo del representar*”[67].

¿Qué implicancias tiene para la escritura este dominio de la voz y del sonido en la semiología hegeliana? ¿Qué implica esta cercanía de la voz a la idealidad para la escritura? Dentro de estas premisas, evidentemente, el lenguaje oral es “originario”, Hegel afirma en su teoría semiológica que la escritura es un “añadido” que solo puede ser tratado “de paso”[68]. La escritura es una “actividad práctica exterior”, afirma Hegel, alineándose con el motivo platónico de la con-

---

65 Hegel, *Estética*, parte III, introducción al capítulo sobre la música (citado en PP 128).

66 PP 125.

67 Hegel, *Enciclopedia* §459, cursivas en el original.

68 Cfr. Hegel, *Enciclopedia*, §459.

dena a todas las exteriorizaciones de la memoria, "la condenación de todas las nemotécnicas, de todas las máquinas con lenguaje, de todas las repeticiones suplementarias que hacen salir de su adentro la vida del espíritu, el habla viva"[69]. Dentro de esta estructura, la escritura fonético-alfabética es la mejor y por las mismas razones que hemos visto a propósito de las historias de Warburton y Condillac: subordinación de la escritura a representante de la palabra hablada y, por lo tanto, economía de signos y reducción del gasto significante:

> "La escritura alfabética es en sí y de por sí la más inteligente; en ella la *palabra*, que es el modo de exteriorización de sus representaciones más propio y digno de la inteligencia, se ha llevado a la conciencia y se ha hecho objeto de la reflexión. En esta ocupación de la inteligencia con el lenguaje se analiza, es decir, se reduce esta efección de signos a sus pocos y simples elementos (los gestos o movimientos originarios del articular)…"[70].

La escritura alfabética hace gala de una simpleza analítica y de un ahorro de significantes, que la hacen la más inteligente de las escrituras. La escritura alfabética transcribe la voz, por eso respeta la idealización, movimiento del espíritu que apunta hacia su propia interiorización:

> "(…) el aprendizaje de la lectura y de la escritura alfabética ha de ser visto como un medio de formación infinito, no suficientemente apreciado, por cuanto lleva el espíritu desde lo concreto visible hasta la atención de lo más formal, a la palabra oral y a sus elementos abstractos, y aporta algo esencial para fundamentar y purificar el suelo de la interioridad en el sujeto"[71].

69 PP 130.

70 Hegel, *Enciclopedia* § *459*.

71 Hegel, *Enciclopedia* § *459*.

La escritura alfabética se cancela a sí misma, en tanto espacio visible, lo cual permite al espíritu centrar su atención en la idealidad material del sonido, en su propia interioridad. Y esto coloca también a la escritura alfabética en la cumbre de la jerarquía y en la finalidad de la historia teleológica de la escritura[72]. El principal defecto de la escritura jeroglífica es ser "una lectura sorda y una escritura muda", que no respeta la jerarquía entre espacio y tiempo. En los jeroglíficos "lo audible o temporal y lo visible o espacial tienen precisamente, cada uno de ellos, su base propia que los hacen valer en principio por igual". Por el contrario, en la escritura alfabética el dominio del habla sobre la escritura es incontestable, pues el sonido es la sustancia de expresión "menos sensible" y más cercana a la idealidad:

> "… hay una base única y precisamente en la correcta relación de que el lenguaje visible se relaciona con él solo como signo; la inteligencia se exterioriza inmediata e incondicionadamente por el habla. La mediación de las representaciones a través de lo menos sensible de los sonidos se mostrará luego en su esencialidad peculiar…"[73].

El motivo platónico de recogimiento del significado en la interioridad del espíritu tiene su realización en la metafísica y semiología hegelianas. El fonocentrismo, la primacía de la voz sobre la escritura, es explicitado en sus premisas en la ontología infinitista del logos de Hegel. La voz es lo más ideal, la escritura es espacio y materia, que deben ser reducidas para no estorbar la presencia del sentido a la interioridad del espíritu. La escritura alfabética, entendida siempre

72 "La historia —que siempre es historia del espíritu, según Hegel—, el desarrollo del concepto como logos, el despliegue ontoteológico de la parousia, etc., no son dificultados por la escritura alfabética. Al contrario, por borrar mejor que otra su propio espaciamiento, esta sigue siendo la mediación más alta y más relevante" (PP 131).

73 Hegel, *Enciclopedia* § *459*.

bajo el *telos* del sentido pleno y dominada por una voz ideal, es la mejor de las escrituras por dejarse dominar claramente por el habla.

2.4 Habla y escritura en Saussure

La lectura derrideana de Saussure en *De la gramatología* sigue al *Curso de lingüística general* del ginebrino. En la determinación del campo de la lingüística a través de la definición de su objeto, Saussure se preocupa con considerable vehemencia de *excluir* a la escritura. Para Derrida, el privilegio de la voz y su concomitante "reducción" de la escritura, por lo tanto, la fiel pertenencia de Saussure a la tradición del fonocentrismo se hacen patentes en este esfuerzo. El habla, no la escritura, es el objeto de la lingüística, como se recuerda en la afirmación programática de Saussure citada por Derrida: "El objeto lingüístico no queda definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; *esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística*" [74].

El concepto de escritura manejado por Saussure en este movimiento es esencialmente representativista, se trata de la escritura fonética, alfabética. La escritura es mera representación del habla. Según Saussure "[l]engua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es representar al primero (*Curso, 72)*" [75]. Por ende, la escritura es completamente externa al "sistema interno" de la lengua, a la cual le sobreviene como un añadido técnico, como mera herramienta de "notación". Es esta determinación, solidaria con la tradición semiológica a la cual pertenece Saussure, lo que permite la determinación del objeto de la lingüística a través de la exclusión del signo escrito.

74 Citado en G 41, cursivas de Derrida.

75 Citado en G 41.

> "El concepto representativista de la escritura facilita las cosas. Si la escritura solo es la 'representación' (*Curso,* 71) de la lengua, se tiene el derecho de excluirla del sistema (…) así como la imagen debe poder excluirse sin perjuicio del sistema de la realidad. Al proponerse por tema 'la representación de la lengua por la escritura', Saussure comienza por plantear que la escritura es 'por sí misma extraña al sistema interno' de la lengua (*Curso,* 71)" [76].

De esta forma, se constituye la palabra como la unidad indisoluble de sonido y sentido, relación natural entre el concepto y el signo. Un orden de significantes —el sonoro— es aquí el que posee una relación privilegiada, inmediata y "natural" con la idealidad del significado. Sin embargo, esta relación natural se ve amenazada por la escritura, hecho denunciado por Saussure insistentemente. Derrida cita muy estratégicamente a Saussure: "[…] la escritura vela y empaña la vida de la lengua: no es un vestido sino un disfraz"[77]. La escritura provoca el olvido de la verdadera naturaleza de la lengua, pretende siempre subvertir la jerarquía natural que liga al sentido ideal, directamente, al sonido en la voz entendida como significante privilegiado.

> "Según las presuposiciones histórico-metafísicas que evocábamos anteriormente, habría ante todo un vínculo *natural* del sentido con los sentidos y es el que va del sentido al sonido: 'el vínculo natural, dice Saussure, el único verdadero, el del sonido' (*Curso*, 74). Este vínculo natural del significado (concepto o sentido) con el significante fónico condicionaría la relación natural que subordina la escritura (imagen visible, se dice) al habla. Esta relación natural es la que habría sido invertida por el pecado original de la escritura: 'La imagen gráfica acaba

76 G 44.

77 Saussure 1971: 79, citado en Derrida G 46.

> por imponerse a expensas del sonido[…] y la relación natural queda invertida' (*Curso,* 74)"[78].

Se repite así el gesto esencial de la tradición metafísica y fonocéntrica, que tiene que excluir a una escritura considerada siempre como una amenaza, como un orden de significantes derivado, secundario y exterior. Se trata, por ende, de un movimiento análogo al de Platón, al de Aristóteles, al de las historias de la escritura de Condillac y Warburton y al de Hegel. Saussure, sin embargo, planteará una tesis clave que desestabilizará el fonocentrismo. La tesis de la arbitrariedad del signo, directriz fundamental del estructuralismo saussuriano: ¿no implica justamente lo contrario a una jerarquía de significantes? ¿Por qué habría de admitirse la preeminencia de un orden de significantes privilegiado por una relación natural con el significado, si todos los signos son instituciones arbitrarias? ¿Qué ocurre con la valoración de la escritura si asumimos radicalmente la arbitrariedad de *todo* signo? Dejemos pendientes por ahora estas preguntas, que serán retomadas más adelante[79].

2.5 Voz fenomenológica y signo en Husserl

En *La voz y el fenómeno,* Derrida se propone rastrear lo que él percibe como la necesidad dentro del pensamiento de Husserl de una reducción del signo. Aquí Derrida se preocupa principalmente de realizar una lectura de la primera de las *Investigaciones Lógicas,* dedicada a las "distinciones esenciales". Como es de esperarse, la lectura de Derrida busca relacionar el proyecto de la fenomenología y su supuesto intuicionismo con la metafísica de la presencia y su fonologismo. Sin embargo, lo que parece hacer realmente Derrida es analizar el sistema del oírse-hablar —más claramente identificable

78 G 47.

79 Cfr. *infra* pág. 101 y ss.

en Platón o en Hegel— desde una óptica fenomenológica. En todo caso, Husserl —al igual que Saussure— planteará una tesis central que implica una desestabilización del fonocentrismo: se trata del reconocimiento del rol del lenguaje y la escritura en la constitución de la idealidad en "El origen de la geometría"[80]. Según Derrida, esta desestabilización entra en conflicto con la pertenencia husserliana a la metafísica de la presencia, pues Husserl responsabiliza por la posibilidad de la *crisis* del sentido al lenguaje y a los recursos de notación técnica. Según Derrida, Husserl y Saussure son puntos de partida claves para la desestabilización de un fonocentrismo al cual todavía muestran signos de pertenencia.

Siguiendo a Husserl, Derrida define la idealidad del sentido como posibilidad de ser repetido al infinito, conservando su autoidentidad. La potencia de ser infinitamente *iterado* es aquello que confiere idealidad al sentido:

> "El objeto ideal es el más objetivo de los objetos: independientemente del *hic et nunc* de los acontecimientos y de los actos de la subjetividad empírica que lo enfoca, puede ser repetido hasta el infinito aun permaneciendo él mismo"[81].

La independencia frente a la irrepetible facticidad de todos los hechos empíricos —incluyendo los actos de una subjetividad actual— constituye la idealidad en la forma de facultad de repetición al infinito, conservando la autoidentidad. Se trata entonces de una determinación similar a la platónica: la idealidad del *eidos* como la posibilidad de ser, activa e infinitamente, recordado-repetido en la *mneme o* reminiscencia. Sin embargo, la idealidad para Husserl no

80 Cfr. *infra* pág. 57 y ss.

81 VF 133. G 123: "Un significante es, desde el comienzo, la posibilidad de su propia repetición, de su propia imagen y semejanza. Es la condición de su idealidad, aquello que lo hace reconocer como significante y lo hace funcionar como tal, vinculándose a un significado que, por iguales razones, nunca podría ser una 'realidad única y singular'".

puede ser un ser-ideal más allá del mundo. No se trata entonces de un "localizarse" en un *topos ouranós* que se encontraría *sub specie aeternitatis,* como podría interpretarse desde un platonismo ingenuo:

> "Pero como su ser ideal *no es nada* fuera del mundo, debe ser constituido, repetido y expresado en un médium que no encente la presencia y la presencia a sí de los actos que lo enfocan: un médium que preserve a la vez la *presencia del objeto* ante la intuición y la *presencia a sí*, la proximidad absoluta de los actos a ellos mismos" [82].

La idealidad no es un ser fuera del tiempo, sino un ser-en-continuidad, un ser-en-todo-tiempo. El medio que posibilite la idealidad tiene que ser entonces fenoménico, pero a la vez no debe interrumpir la presencia del significado. Se trata de la necesidad de un médium que no entorpezca la presencia inmediata del objeto a la conciencia, entendiendo la conciencia como la proximidad absoluta de la presencia para sí. Lo central aquí es que no se introduzca una mediación en la exterioridad mundana, que interfiera en la inmediatez y la proximidad de la relación del sentido con la conciencia y de esta consigo misma. Por ende, el medio adecuado para esto es la experiencia de la *voz:*

> "Como la idealidad del objeto no es más que su ser-para una consciencia no empírica, aquella no puede ser expresada más que en un elemento cuya fenomenalidad no tenga la forma de la mundanidad. *La voz es el nombre de este elemento. La voz se oye*. Los signos fónicos (las 'imágenes acústicas' en el sentido de Saussure, la voz fenomenológica) son 'oídos' por el sujeto que los profiere en la proximidad absoluta de su presente. El sujeto no tiene que pasar fuera de sí para estar inmediatamente afectado por su actividad de expresión"[83].

82 VF 133-134.

83 VF 134.

En contraste con la escritura y su carácter tercamente espacial, visible, exterior e inerte, la voz parece conservar la interioridad y la vida del sentido y de la conciencia en su completa inmediatez y proximidad. En contraste, todo sistema de signos gráficos está ligado la espacialidad y la exterioridad, al "afuera", al "mundo". Nada de esto está presente en la voz. Esto le provee a la voz una suerte de "trascendencia aparente":

> "La 'trascendencia aparente', pues, de la voz está en que el significado, que es siempre de esencia ideal, la *Bedeutung* 'expresada' está presente inmediatamente en el acto de expresión. Esta presencia inmediata consiste en que el 'cuerpo' fenomenológico del significante parece borrarse en el momento mismo en que se produce. Parece pertenecer de ahora en adelante al elemento de la idealidad. Se reduce fenomenológicamente, transforma en pura diafanidad la opacidad mundana de su cuerpo. Este borrarse del cuerpo sensible y de su exterioridad es *para la consciencia* la forma misma de la presencia inmediata del significado"[84].

Esto es central. El borrarse de lo sensible de la voz, su aparente no-exterioridad, es la esencia de la idealidad entendida como presencia inmediata del significado para la interioridad. El cuerpo del significante fónico se borra en cuanto se produce, no dejando ninguna marca sensible en la exterioridad del mundo: esta "reducción absoluta del espacio en general"[85] constituye la ilusión de auto-afección pura. Este movimiento de trascendencia aparente es lo que constituye la idealidad, en tanto pura autoafección inmediata. En este esquema, la escritura es una ruptura dentro de esa proximidad, producto de su carácter de mediación externa:

84 VF 135.

85 Cfr. VF 137.

> "Idealmente, en la esencia teleológica del habla, sería, pues, posible que el significante estuviera absolutamente próximo al significado enfocado por la intuición, y conductor del querer-decir. El significante llegaría a ser perfectamente diáfano por la razón misma de la proximidad absoluta del significado. Esta proximidad se rompe cuando, en lugar de oírme hablar, me veo escribir o significar por gestos"[86].

Según Derrida, esta ruptura, la disrrupción que la escritura ocasiona en la inmediatez de la consciencia-*phoné*, toma en Husserl la forma de la crisis del sentido. Husserl habría tenido por lo tanto que limitar a la escritura —y al lenguaje en general, en tanto sistema de signos— a una "capa secundaria de la experiencia". Para Derrida, en ese sentido el esfuerzo husserliano está decididamente todavía enmarcado en la conceptualidad del fonologismo. Así, si bien reconoce el papel de la escritura en la constitución de la idealidad en "El origen de la geometría", Husserl se estaría refiriendo a una escritura que es fonética, la representación derivada de un habla y un sentido ya intuidos en una conciencia trascendental.

En la interpretación de Derrida, Husserl y Saussure comparten la determinación de la escritura como notación y representación y, también, como exterioridad, mediación y alejamiento con respecto a la proximidad a sí del sentido en la consciencia. La escritura es una amenaza de disrupción de la presencia en su inmediatez, sin embargo, es una amenaza *esencial.* La posibilidad de crisis del sentido que implica la escritura en los pensamientos del fenomenólogo y del lingüista no es una posibilidad accidental. Citamos *in extenso* a Derrida:

> "La afirmación [de Saussure] del vínculo esencial, 'natural', entre la *phoné* y el sentido, el privilegio acordado a un orden de

86 VF 138.

> significante (que se convierte entonces en el significado máximo de todos los otros significantes), pertenecen expresamente y en contradicción con otros niveles del discurso saussuriano, a una psicología de la conciencia y de la conciencia intuitiva. Lo que no es interrogado aquí por Saussure es la posibilidad esencial de la no-intuición. De la misma manera que Husserl, Saussure determina teleológicamente esta no-intuición como *crisis*. El simbolismo *vacío* de la notación escrita —por ejemplo en la técnica matemática— es también para el intuicionismo husserliano lo que nos exilia lejos de la evidencia *clara* del sentido, vale decir de la presencia plena del significado en su verdad y abre así la posibilidad de la crisis. Esta es una crisis del logos. No obstante esta posibilidad permanece ligada por Husserl al movimiento de la verdad y a la producción de la objetividad ideal: esta tiene, en efecto, una necesidad esencial de la escritura. Por todo un aspecto de su texto, Husserl nos hace pensar que la negatividad de la crisis no es un simple accidente"[87].

Derrida señala la pertinencia de los gestos de Husserl y de Saussure como posibles herramientas de deconstrucción de la tradición del fonocentrismo, más allá de determinados momentos de pertenencia a esa tradición. Como veremos más adelante, el reconocimiento de Husserl del carácter constitutivo de la escritura para la idealidad, así como la tesis de la arbitrariedad del signo de Saussure serán radicalizadas por Derrida y utilizadas como puntos de partida para una generalización del concepto de escritura que desestabilizará las distinciones tradicionales entre habla y escritura, y entre lenguaje y pensamiento.

> "Pero si Husserl ha debido reconocer, aunque fuese como saludables amenazas, la necesidad de estas 'encarnaciones', es que un motivo profundo atormentaba y discutía desde dentro

87 G 53.

la seguridad de estas distinciones tradicionales. Y que la posibilidad de la escritura habitaba el adentro del habla, que trabajaba a su vez, en la intimidad del pensamiento"[88].

***

88 VF 140.

3. ESCRITURA E IDEALIDAD: SIGNO, CONSTITUCIÓN Y CRISIS

Como veremos en lo que sigue, y a diferencia de lo presupuesto por la tradición fonocéntrica, el poder de la escritura es el poder mismo de la idealización. La configuración de objetividades ideales implica un dominio sobre la facticidad material, que es posible solo mediante la escritura, y los ámbitos de influencia de este poder son tan múltiples como profundos. Podría decirse, sin temor a exagerar, que de la posibilidad de la escritura dependen buena parte de las configuraciones culturales humanas. Comencemos este capítulo citando *in extenso* la constatación de Derrida de este hecho en *De la gramatología:*

> "Que el acceso al signo escrito asegure el poder sagrado de hacer perseverar la existencia de la huella y conocer la estructura general del universo; que todas las clerecías, ejerciendo o no un poder político, se hayan constituido al mismo tiempo que la escritura y por disposición de la potencia gráfica; que la estrategia, la balística, la diplomacia, la agricultura, el sistema fiscal, el derecho penal, estén ligados en sus historia y en su estructura a la constitución de la escritura; que el origen asignado a la escritura lo haya sido de acuerdo con esquemas o cadenas de mitemas siempre análogos en las más diversas culturas y que haya comunicado de manera más compleja, pero regulada, con la distribución del poder político así como con la estructura familiar; que la posibilidad de la capitalización y de la organización político administrativa haya pasado siempre por las manos de los escribas que estipularon lo que estaba

> en juego en numerosas guerras y cuya función siempre fue irreductible, cualquiera que fuese la sucesión de delegaciones en que se la pudo ver actuar; que a través de los desplazamientos, las desigualdades de desarrollo, el juego de permanencias, de retardos, de difusiones, etc., permanezca indestructible la solidaridad entre los sistemas ideológico, religioso, científico-técnico, etc., y los sistemas de escritura que, por tanto, fueron algo más y distinto que 'medios de comunicación' o vehículos de significado; que el sentido de poder y de la eficacia en general, que no pudo aparecer, como tal, en tanto sentido y dominio (por idealización), sino con el poder llamado 'simbólico' haya siempre estado unido a la disposición de la escritura; que la economía, monetaria o premonetaria, y el cálculo gráfico sean cooriginarios, que no haya derecho sin posibilidad de huella [...]. Todo esto remite a una posibilidad común y radical que ninguna ciencia determinada, ninguna disciplina abstracta, puede pensar como tal"[89].

La escritura no es meramente una sustancia de expresión, un significante o un medio de comunicación. Sus interacciones con fenómenos políticos, económicos, sociológicos, religiosos y técnicos —fenómenos posibilitados por la disposición del poder ideatorio— obligan a considerarla como algo más que un mecanismo técnico, cuya única finalidad es representar el habla o transmitir un significado. El primer paso en esta dirección es reconocerle un papel esencial en la constitución de la idealidad.

> "En la medida en que la constitución de la objetividad ideal debe esencialmente pasar por el significante escrito, ninguna teoría de esta constitución tiene el derecho de descuidar las cargas de la escritura. Estas conservan no solo una opacidad de la idealidad del objeto, sino que permiten la liberación de esta idealidad. Otorgan la fuerza sin la cual una objetividad

89 G 125.

> en general no sería posible. No nos ocultamos la gravedad de semejante afirmación y la inmensa dificultad de la tarea así asignada a la teoría de la objetividad […]"[90].

Esta comprensión derridiana de la escritura como constituyente de la objetividad ideal proviene de Husserl, específicamente de "El origen de la geometría", texto que Derrida reconoce como el primero en la historia de la filosofía en plantear con rigor la problemática de la relación entre escritura e idealidad[91]. Considerando que su *Introducción* y traducción de "El origen de la geometría" es crucial para la reflexión de Derrida acerca de la escritura, se nos hace indispensable revisar sus principales postulados.

3.1 El campo de la historia trascendental en "El origen de la geometría"

En "El origen de la geometría"[92], texto publicado como anexo a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*[93]*,* Husserl se aboca a una investigación acerca del origen de la geometría, que Derrida denomina una "historia fenomenológica"[94]. Este preguntar no tiene la forma de una investigación "histórico-filológica", esto es, no se trata de una recopilación cronológica de las proposiciones y teorías de la geometría. No se trata tampoco de una indagación por los hechos históricos, por los primeros geómetras y

90 G 119.

91 Sobre la importancia de "El origen de la geometría" para su propia filosofía, Derrida afirma: "Naturalmente, todos los problemas elaborados en la Introducción a "El origen de la geometría" no han dejado de organizar las investigaciones que emprendí más adelante en torno a corpora filosóficos, literarios, incluso no-discursivos, especialmente picturales (…)"(TTP).

92 Husserl 2000 [1936]: 34.

93 Es un texto publicado en 1936, constituye un anexo correspondiente al parágrafo de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* que se ocupa de la geometría pura. (Parte II, § 9 a).

94 IOGH 15.

por las experiencias que dieron inicio a la geometría. Por el contrario, se trata de una

> "[…] indagación retrospectiva por el sentido más originario que tuvo la geometría cuando llegó a ser y que desde entonces siguió teniendo como tradición milenaria, permaneciendo aún para nosotros en viviente elaboración"[95].

¿En qué consiste esta indagación que pregunta por el *sentido más originario* de la geometría? Como veremos más adelante, Derrida considera que al proyecto husserliano de historia fenomenológica le subyace una tensión entre hecho empírico y estructura trascendental. Esta tensión sería correlativa a la compleja relación entre facticidad e idealidad presente en el análisis husserliano de la escritura como condición de posibilidad de la idealidad geométrica.

La comparación con el Kant de la *Crítica de la razón pura* puede ser esclarecedora aquí. En "El origen de la geometría" se juega una problemática que ya está presente en el segundo prólogo de la *Crítica de la razón pura,* cuando Kant elabora una breve retrospección hacia el origen de la matemática, a propósito de la pregunta por el "camino seguro de las ciencias"[96]. Tanto Husserl como Kant no consideran necesario hacer una historia empírica acerca de los primeros geómetras y sus experiencias fácticas. Pero, como señala Derrida, este desinterés por la historia empírica es más coherente en Kant, pues para este la geometría no es *stricto sensu* una producción o una creación, sino más bien una revelación o una explicitación de estructuras *a priori.* Para Kant, la geometría no es más que la explicitación de la estructura cognoscitiva del sujeto. Se trata de la dación de algo que ya era parte de la estructura cognoscitiva. En otras palabras, se trata de la *explicitación* de la geometría, en tanto esta proviene

95 Husserl 2000 [1936]: 34.

96 CRP B X. Cfr Derrida IOGH 27-31.

de estructuras *a priori* que están más allá de cualquier constitución histórico-empírica[97].

Por otro lado, para Husserl la geometría sí tiene un comienzo-origen en una "primera adquisición" o en un conjunto de "actividades creativas primeras". La actividad intuitiva del protofundador "es absolutamente constituyente y creadora: los objetos u objetividades a los que se dirige *no* existían *antes* de ella" [98]. El énfasis husserliano radica en la *constitución* o *construcción* de sentido "más primitivo" por parte del proto-fundador y en el sucesivo desarrollo de la ciencia geométrica, a través de adquisiciones basadas en la primera adquisición. Se trata, por ende, del carácter esencial de *tradición* de la geometría. Así, para Husserl:

> "[…] si se observa que las matemáticas tienen el modo de ser de un desplazamiento viviente de adquisiciones que actúan como premisas de nuevas adquisiciones, en cuyo sentido de ser está incorporado el de las primeras (y así sucesivamente), entonces resulta claro que el sentido total de la geometría (en tanto ciencia desarrollada, como sucede en toda ciencia) no podía ya existir desde el comienzo como proyecto y luego como una plenificación en movimiento. Como estadio previo necesariamente se dio una construcción de sentido más primitiva, y sin duda de modo tal que surgió por primera vez en la evidencia de una realización exitosa"[99].

Entonces, el preguntar —histórico-fenomenológico— de Husserl por el origen de la geometría se dirige al carácter esencial de *tradición*[100] de la geometría. "[L]a forma cultural geométrica viva en

97 Cfr. IOGH 27-31.

98 IOGH 29.

99 Husserl 2000 [1936]: 35.

100 "La geometría acabada […] de la que parte la indagación retrospectiva, es una tradición. Nuestra existencia humana se mueve en un sinnúmero de tradiciones.

el presente es una tradición que se sigue transmitiendo"[101]. Esta insistencia husserliana en la necesidad de tomar en cuenta la tradición y, por ende, la historicidad de la geometría, constituye una crítica frontal a la separación entre historia y teoría del conocimiento. Husserl reprocha esta distinción entre origen gnoseológico e histórico, considerándola un dogma "totalmente falso": el esclarecimiento gnoseológico y la explicación histórica no deben estar separados, pues esta división nos ciega a problemáticas esenciales. "[C]omprender la geometría o cualquier hecho cultural dado es, pues, tener conciencia de su historicidad, aunque sea 'implícita'"[102]. Así, la geometría es entendida como una actividad que se abre a un horizonte temporal en la forma de una cadena de investigadores, a través del tiempo, que se constituyen como una "subjetividad operante", que trabaja sobre las premisas adquiridas con anterioridad por investigadores previos. Este carácter esencialmente tradicional e histórico abrirá las puertas al lenguaje y a la escritura, en tanto constituyentes de la objetividad ideal de la geometría.

3.2 Objetividad ideal: omnitemporalidad, (re)iteración y universalidad

Lo anterior planteará problemas alrededor de la relación entre lo empírico/histórico/fáctico y lo objetivo/ideal, problemas que brillarán con particular fuerza a la luz de la caracterización de la escritura como condición de posibilidad de la idealidad. Si la geometría ha sido *inventada* por un sujeto-inventor, esta realización se mantiene dentro del contexto temporal-empírico de ese sujeto. La pregunta sería, en otras palabras, cómo escapar a la contingencia empírica del

El mundo cultural en su conjunto existe en todas sus configuraciones a partir de la tradición" (Husserl 2000 [1936]: 34).

101 Husserl 2000 [1936]: 47.

102 Husserl 2000 [1936]: 47.

acto psíquico de la creación de la geometría, si la existencia de esta última es universal y supratemporal. Aquí subyacen problemáticas de base al proyecto de esta historia fenomenológica y, como ya hemos anotado, del tratamiento husserliano de la relación entre escritura e idealidad. Husserl plantea la pregunta por el carácter objetivo e ideal de la geometría en estos términos:

> "Este proyectar y realizar exitoso [...] se dan puramente en el *sujeto* del inventor y, entonces, el sentido originalmente existente con todo su contenido también yace exclusivamente, por decirlo así, en su espacio espiritual. Sin embargo, la existencia geométrica no es psíquica, no es existencia de lo personal en la esfera consciente personal [...]"[103].

Seguidamente, Husserl hace referencia al concepto de "objetividad ideal", entendido como la confluencia de los caracteres de supratemporalidad, universalidad y repetición. La existencia geométrica

> "[...] es existencia de lo que existe objetivamente 'para todo el mundo' (para los geómetras reales y posibles o para los entendidos en geometría). Por cierto, desde su fundación originaria la geometría tiene una existencia peculiar, supratemporal y, como sabemos, accesible para todos lo seres humanos, en primer lugar para los matemáticos reales y posibles de todos los pueblos, de todas las épocas y, precisamente, en todas las configuraciones producidas por cualquiera sobre la base de las configuraciones predadas suponen de inmediato la misma objetividad. Es, como advertimos, una objetividad 'ideal'. Esta es propia de todas las formaciones científicas y las ciencias mismas, aunque también por ejemplo las formaciones de las artes literarias"[104].

---

103 Husserl 2000 [1936]: 35.

104 Husserl 2000 [1936]: 35-36. Derrida señala en *El tiempo de una tesis: puntuaciones* (TTP) que su primer tema de tesis fue justamente "La idealidad del objeto literario". Derrida buscó en esa primera protoinvestigación acercarse al problema de la

Husserl ejemplifica mediante el teorema de Pitágoras: este, así como toda la geometría, es el mismo a través de todas sus repeticiones o expresiones, en cualquier idioma en el que sea expresado. Es "idéntica" y "reiteradamente" el mismo, más allá de cualquier repetición empírica, ya sea escrita u oral. Esta permanencia en autoidentidad, a través de las reiteraciones, es esencial a las objetividades ideales. Se trata de la posibilidad de la iteración infinita del mismo sentido en contextos diferentes. El concepto de (re)iteración nos remite a un juego entre identidad y diferencia: autoidentidad de la objetividad ideal a través de los diferentes y potencialmente infinitos actos y contextos de su enunciación. Para la idealidad de la geometría "no importa cuántas veces haya sido emitida sensiblemente desde su pronunciación y redacción originales hasta las innumerables emisiones orales o documentaciones escritas, u otras"[105]. La geometría es, esencialmente, una forma espiritual constituida por objetividades ideales independientes de sus individuaciones espacio-temporales[106]. Hasta aquí parecemos movernos en los límites de un horizonte trascendental estricto. Sin embargo, Husserl, a continuación, introduce al lenguaje, consideración que lo llevará en una dirección aparentemente opuesta y en tensión frente a la anterior:

> "Sin embargo, en cierto modo, esas idealidades existen en el mundo objetivamente, pero solo por medio de estas reiteraciones biestratificadas y, en última instancia, mediante reiteraciones sensiblemente corporeizantes. Pues el lenguaje mismo en todas sus particularidades —como palabras, oraciones y discursos— está constituido completamente de objetividades ideales, como se ve fácilmente en la disposición gramatical. Por ejemplo, la palabra 'león' aparece en el idioma alemán sólo

idealidad literaria a partir de un acercamiento fenomenológico basado en "El origen de la geometría".

105 Husserl 2000[1936]: 36.

106 Cfr. Husserl 2000[1936]: 36.

> una vez; es lo idéntico a través de innumerables manifestaciones de cualquier persona dada"[107].

Husserl subraya aquí que estas "reiteraciones sensiblemente corporeizantes", es decir, las enunciaciones orales o documentaciones escritas entendidas esencialmente como *repeticiones* o *reiteraciones,* en cierta forma constituyen la idealidad. Husserl advierte que el mismo lenguaje está constituido por objetividades ideales, aunque de índole *diferente* a aquellas de la geometría[108]. Es importante subrayar esta diferencia. Según Derrida, corresponde a la distancia que traza Husserl entre las "idealidades encadenadas" y las "idealidades libres", distinción que se encontraría en *Erfahrung und Urteil,* § 64-65. Las objetividades encadenadas son aquellas, como "león", que están condicionadas por su vinculación con un "objeto de la receptividad". Este tipo de idealidad "estará condicionada empíricamente por el encuentro contingente, en una intuición receptiva, de una cosa tal como el león". Evidentemente, esta clase de objetividades está marcada por la pasividad de la receptividad sensible[109]. Las objetividades inteligibles o libres, por el contrario, se configuran en la actividad o espontaneidad predicativas, por ello la objetividad ideal de la geometría es absoluta, su objeto mismo es lo ideal, esta "suprime toda adherencia a una contingencia real"[110]. Por otro lado, mientras los objetos de la receptividad sensible (los objetos reales) tienen una relación con el tiempo objetivo del mundo, las objetividades libres o inteligibles son totalmente libres de este tiempo. "Pero su intemporalidad (*Zeitlosigkeit)* o su supratemporalidad *(Überkeitlichkeit*) no es sino un modo de la temporalidad: la omnitemporalidad (*Allzeitlichkeit)"* [111].

107 Husserl 2000 [1936]: 36.
108 Husserl 2000 [1936]: 36.
109 IOGH 66.
110 IOGH 67.
111 IOGH 66.

Las anotaciones previas son importantes por varias razones: 1) porque la modalidad temporal de la idealidad pura, la omnitemporalidad (o "ser-en-continuidad" de las idealidades) implica no un *topos hyperouranios* o un ser *sub specie aeternitatis,* sino una "historicidad intrínseca y esencial" de la idealidad[112]; 2) porque esta omnitemporalidad ideal será posibilitada en el esquema husserliano por el horizonte de reiteración infinita abierto por el registro escrito empírico; y 3) porque esta historicidad, así como la incorporación del lenguaje y la escritura en la constitución del sentido ideal causará problemáticas que Derrida busca en su propia obra desarrollar y radicalizar.

3.3. Lenguaje, escritura e idealidad

Pero no nos adelantemos y sigamos a Husserl, cuya pregunta por la objetividad ideal de la geometría continúa abierta aún a esta altura de "El origen de la geometría". ¿Cómo concebir la universalidad y omnitemporalidad de la geometría si esta es resultado de la elaboración fáctica de una subjetividad específica en un determinado momento histórico? La pregunta por cómo es posible la idealidad se presenta siempre desde la oposición entre la objetividad de la idealidad —su validez universal y omnitemporal— frente a la subjetividad empírica de sus creadores y frente al contexto histórico de su creación. Así, Husserl insiste en la pregunta por las condiciones que permiten que la objetividad ideal "trascienda" los límites de su contexto localizado de creación y enunciación:

> "(...) ¿cómo llega la idealidad geométrica (así como la de todas la ciencias) desde su origen primigenio, íntimo y personal, en el cual es una formación en ámbito consciente anímico del primer inventor, a su objetividad ideal?" [113].

112 IOGH 71.

113 Husserl 2000 [1936]: 35.

Como ya hemos adelantado, Husserl encuentra una primera respuesta-guía en el lenguaje: la idealidad de la geometría es posible "mediante el lenguaje, del que ella [la objetividad ideal] (…) recibe su cuerpo viviente lingüístico"[114]. Aquí podemos ya encontrar una dificultad: Husserl había distinguido las objetividades ideales puras, propias de la geometría, de las objetividades ideales "encadenadas", propias del lenguaje. ¿No estaría aquí Husserl introduciendo de forma contradictoria las objetividades encadenadas —al lenguaje, a lo empírico y a la historia— al ámbito de la geometría pura, que tiene que estar conformada por idealidades libres y puras? ¿No conllevaría esto un aterrizaje en una historia empírica que contaminaría la idealidad del objeto geométrico?

Esto lleva un poco más adelante a la configuración del problema, pero aún falta especificar cómo es que el lenguaje posibilita la idealidad. Husserl insiste en preguntar por la relación entre la "encarnación lingüística" y la idealidad:

> "… ¿cómo es que, a partir de la pura formación intrasubjetiva, la encarnación lingüística constituye lo *objetivo*, el que, actualmente y en todo futuro, más o menos como concepto o 'estado de cosa' geométrico, es comprensible para todos y es válido ya desde la expresión lingüística como discurso geométrico, como proposición geométrica en su sentido geométrico ideal?" [115].

Husserl responde que el lenguaje abre el horizonte de la humanidad común. Este horizonte es una comunidad, por y en el lenguaje, de carácter tanto mediato como inmediato, en tanto las documentaciones en el lenguaje posibilitan una transmisión a través de la historia y de la sucesión de las generaciones. Pero, ¿cómo se cons-

114 Husserl 2000 [1936]: 37.

115 Husserl 2000 [1936]: 37.

tituye la idealidad a través del comunicar y compartir un producto intramental? En palabras de Husserl:

> "(...) ¿cómo es que la formación constituida intrapsíquicamente se convierte en un ser intersubjetivo propio, como una objetividad ideal, que precisamente en tanto 'geométrica' es todo menos algo psíquico real, aun cuando haya surgido psíquicamente?"[116].

En parte dando a conocer su "producción originaria" a través del lenguaje, el creador ("protofundador") constituye las formaciones ideales de la geometría. Según Husserl, en ese dar a conocer, en este poner a disposición de la intersubjetividad, se constituye parcialmente la idealidad del objeto geométrico. La objetividad aparece al tomar en cuenta "la función de la empatía y la cohumanidad como comunidad empática y lingüística"[117]. El horizonte de comunidad humana —cohumanidad— basado en la posibilidad de comunicación mediante el lenguaje, inaugura el ámbito intersubjetivo que permite la rememoración y la repetición colectiva del objeto ideal. Hay que insistir que esta posibilidad de rememoración y repetición —*iterabilidad*— es constitutiva de la idealidad del objeto ideal. La posibilidad de comunicación, repetición y comprensión de la formación de sentido originaria por parte de la comunidad genera la unidad, la identidad y la universalidad de la objetividad geométrica:

> "En la unidad de la comunidad de comunicación entre varias personas la formación reiteradamente producida se vuelve consciente, no como la misma sino como la única de carácter general"[118].

La (re)iteración es una estructura compleja, como ya hemos mencionado, preserva estable la identidad ideal, a través de las

116 Husserl 2000 [1936]: 38.
117 Husserl 2000[1936]: 39.
118 Husserl 2000 [1936]: 39.

diferencias de múltiples enunciaciones empíricas. Esto ocasiona un panorama también complejo: la idealidad geométrica está más allá de toda expresión lingüística particular y fáctica, pero a la vez depende de la posibilidad de ser comunicada en el lenguaje. Sin esta comunicación o mancomunación intersubjetiva, la idealidad no sería tal, pues se quedaría encadenada a la subjetividad particular del protofundador o del creador. Derrida plantea el asunto en estos términos:

> "Sin duda, la verdad geométrica se sostiene más allá de toda expresión lingüística particular y fáctica como tal, de la que sería responsable en realidad todo sujeto que hable una lengua determinada y pertenezca a una comunidad cultural determinada. Pero la objetividad de esta verdad *no* podría constituirse *sin* la *posibilidad pura* de una información en un lenguaje puro en general. Sin esta posibilidad pura y esencial, la formación geométrica permanecería inefable y solitaria. Estaría entonces *absolutamente encadenada a la vida psicológica de un individuo fáctico,* a la vida de una comunidad fáctica. Incluso a un momento particular de esa vida. No se volvería omnitemporal ni inteligible para todos: no sería lo que es" [119].

Sin esta incorporación al lenguaje, la idealidad de la geometría no puede ser. El lenguaje —que según un intuicionismo estricto debería aparecer como un ámbito secundario o extrínseco a la idealidad pura— se presenta por el contrario como un elemento de constitución esencial de la idealidad geométrica. La recaída en el lenguaje, que a primera vista amenazaría "la pureza ideal del sentido", en realidad libera a la idealidad, a lo trascendental, abriendo la posibilidad de mancomunación intersubjetiva[120].

---

119 IOGH 72, cursivas en el original.

120 IOGH 73.

Sin embargo, la objetividad no está todavía "completamente constituida" en estas transmisiones y comunicaciones de los sentidos y las producciones originarias. Todavía les falta un rasgo esencial de las objetividades ideales: su permanencia a través del tiempo, independiente de cualquier acto de reactivación subjetivo de esas objetividades:

> "Falta la *existencia permanente* de las 'objetividades ideales', incluso durante períodos en los que el inventor y sus colegas no se hallan en una relación de atención o en los que, en general, ya no se hallan con vida. Falta su ser-en-continuidad, aun cuando nadie las haya realizado con evidencia"[121].

Se trata del "ser-en-continuidad" de las idealidades, de su autoidentidad a través del tiempo. La existencia permanente de las objetividades ideales depende de que permanezcan registradas, haciendo posible la reactivación de sus evidencias originarias fundantes incluso muchos años después de que se haya realizado la primera intuición del sentido. Este "ser-en-continuidad" completa la objetividad de la formación ideal. Para Husserl, uno de los rasgos esenciales de la idealidad (geométrica) es su "existencia permanente", su "ser-en-continuidad". Este "ser-en-continuidad" es la persistencia del sentido ideal a través del tiempo, aún en ausencia de un sujeto o sujetos que actualice(n) intuitivamente la evidencia del sentido originario[122]. Esto es, el sentido ideal debe ser independiente de cualesquiera de las subjetividades actualmente existentes y de sus actos concretos y personales de creación y comunicación[123]. El registro que permite esta independencia y esta permanencia a través del tiempo es la escritura.

121 Husserl 2000 [1936]: 39, cursivas en el original.

122 Husserl 2000 [1936]: 39.

123 IOGH 84.

Es la escritura la que permite la permanencia del sentido ideal a través del tiempo mediante una "virtualización" de la comunicación. Afirma Husserl:

> "Es función importante de la expresión lingüística escrita, que documenta, que ella posibilite comunicaciones sin alocuciones personales, inmediatas o mediatas; que, por decirlo así, sea una comunicación que se ha vuelto virtual. A través de ella, también la mancomunación de los seres humanos es elevada a un nuevo nivel. Los signos escritos, considerados en su pura corporalidad, son directamente experimentables en tanto sensibles y con la permanente posibilidad de ser intersubjetivamente experimentables, en comunidad"[124].

La escritura posibilita un tipo de comunicación virtual, potencial, que no depende de la presencia fáctica de interlocutores. A través de esta comunicación virtual, se crea un ámbito independiente de la facticidad contingente de un sujeto actual o de una comunidad de sujetos actuales hablantes. Este ámbito, liberado por la escritura, puede considerarse como una especie de "campo trascendental autónomo del cual todo sujeto actual puede ausentarse"[125].

La escritura lleva a la mancomunación de sentidos de la humanidad a un nuevo nivel: a través del carácter físicamente objetivo de los signos escritos y la posibilidad de la experimentación sensible de esos signos se amplía considerablemente el ámbito de la comunidad intersubjetiva, tanto en un sentido sincrónico, como a través de la historia en la forma de una comunidad potencial o virtual. En otras palabras, la escritura inaugura la posibilidad de omnitemporalidad y la universalidad de los sentidos, por ello permite la conformación histórica de una gran "subjetividad operante" sobre toda tradición.

---

124 Husserl 2000 [1936]: 39.

125 IOGH 85.

Mediante la escritura, los sentidos transmitidos son susceptibles de ser reactivados por medio de actos de plenificación de su evidencia a través de la historia. De este modo, el trabajo de todas las ciencias es posibilitado por la escritura. La perduración de los sentidos, en las objetivaciones materiales escriturales, constituye "tradiciones sedimentadas" sobre las cuales las disciplinas científicas y los diversos saberes delimitan sus temas y plantean sus preguntas. Las ciencias y saberes efectúan un trabajo de interpretación y reinterpretación de sus tradiciones, en el cual se producen y transmiten nuevas figuras de sentido, las cuales a su vez se sedimentan también en el *corpus* escrito y devienen así material de trabajo para las subsiguientes generaciones de investigadores y científicos[126].

La conformación de este ámbito trascendental de comunicación virtual-potencial acarrea consecuencias sumamente importantes. Por un lado, como afirma Husserl, la escritura permite un nivel infinitamente superior de mancomunación humana, pues posibilita la conformación de comunidades de sentido a través del tiempo y el espacio. La escritura posibilita un nivel muy superior de constatación y comunicación de los sentidos ideales: de esta forma se instaura el ámbito de validación intersubjetiva propio de toda tradición científica o cultural, y que es parte esencial de la objetividad de las formaciones ideales. Asimismo, en esa línea, la escritura permite la "tradicionalización absoluta"[127] del objeto, en este caso, del objeto de la ciencia geométrica. La escritura posibilita la conformación de tradiciones de sentido, en tanto permite la fijación de las idealidades y su permanencia y disponibilidad para que sucesivas generaciones trabajen sobre las creaciones ya fijadas y, a su vez, conformen nuevas significaciones a través de la historia de la tradición.

126 Cfr. Husserl 2000 [1936]: 46.

127 IOGH 84.

Como hemos mencionado ya, la forma de esta tradicionalización absoluta del objeto ideal es la forma de una *sedimentación*[128]:

> "Así al ponerla por escrito, luego se lleva a cabo una transformación del modo de ser original de la formación de sentido, de la formación geométrica expresada en la esfera de la evidencia. Se *sedimenta*, por decirlo así. Pero el lector puede permitirle volver a ser evidente, puede reactivar la evidencia"[129].

La escritura modifica el ser de las idealidades "reduciendo" su vinculación con la esfera de la evidencia intuitiva y permitiendo la progresiva acumulación de sentidos encadenados De esa forma, se explica la productividad de la geometría a través de la historia. El saber geométrico no constituye una "herencia acabada", fijada para siempre en la documentación a la manera de una doctrina terminada. Por el contrario, la geometría se conforma como "una formación viviente de sentido", cuyos avances y nuevas adquisiciones de sentido dependen de la disposición continua de las idealidades y pro-

128 Algunas consideraciones acerca de la metáfora de la sedimentación: "La imagen geológica de la 'sedimentación' [...] [r]eúne [...] la imagen del nivel, de la capa que una invasión o una progresión depositan tras la novedad radical de una irrupción o de un *surgimiento*: todo avance, todo pro-posición *(Satz)* de un nuevo sentido es *al mismo tiempo* un salto *(Satz)* y una recaída *sedimentaria (sartzatig)* del sentido; imagen también de la permanencia sustancial de lo que es enseguida *supuesto*, de aquello que *reside bajo* la corteza de la evidencia actual, imagen de la presencia oculta que una actividad de excavación siempre puede reproducir a la luz como el fundamento, a su vez fundado, de estratificaciones superiores; todo esto en la unidad estructural e *interna* de un sistema, de una "región" donde todos los depósitos, solidarios pero distintos, están regidos en el origen por una *arquitectónica*" (IOGH 98). Las implicancias del concepto de sedimentación recaen sobre los conceptos de historicidad, de fundamento (y de olvido del fundamento), de estratificación y de sistematicidad. Estos conceptos son, a nuestro juicio, fundamentales para comprender el proyecto de la deconstrucción, en tanto interrogar que apunta a la *des-sedimentación* de los significados más centrales a la tradición logocéntrica: verdad, ser, presencia, concepto, significado, proximidad, etc. (Cfr. G 16-17).

129 Husserl 2000 [1936]: 39, cursivas nuestras.

ducciones previamente documentadas y sedimentadas en el registro escrito[130].

3.4 El lenguaje y la posibilidad de la crisis

El rol fundamental de la escritura en la constitución de la idealidad implica una tensión entre el ámbito empírico de la historicidad y el lenguaje, por un lado, y la objetividad ideal, por otro. Según Derrida, el tema de los *riesgos* de la sedimentación del sentido manifiesta esta tensión en el pensamiento husserliano acerca de la relación entre escritura e idealidad.

En efecto, la sedimentación de los sentidos conlleva considerables peligros: la pasividad y el olvido. La primera comprensión de los signos lingüísticos tiene siempre la forma de una pasividad. Esta es clara y vehementemente opuesta por Husserl a la actividad de la subjetividad trascendental, la que reactiva el sentido originario y pleno en la intuición. Dice Husserl:

> "Sin embargo, como signos lingüísticos, ellos evocan, al igual que los sonidos lingüísticos, sus significados familiares. La evocación es una *pasividad*, el significado evocado está pasivamente dado, del mismo modo que cualquier otra actividad sumida en la oscuridad evocada asociativamente, aflora inicialmente de modo *pasivo*, como un recuerdo más o menos claro. Tal como en este caso, también en la pasividad aquí en cuestión, lo pasivamente evocado ha de, por así decir, volver a transformarse en la actividad correspondiente: es la capacidad reactivadora originalmente propia de cada ser humano como esencia expresiva" [131].

130 Cfr. Husserl 2000 [1936]: 43.

131 Husserl 2000 [1936]: 39.

La comprensión lingüística es pasiva, el sentido se da en ella de forma meramente *asociativa.* Se diferencia de la intuición impletiva —la "capacidad reactivadora"— que actualiza el sentido originario sedimentado en su expresión lingüística. Curiosamente, Husserl determina la pasividad de la comprensión meramente lingüística como una "actividad sumida en la oscuridad"[132]. Esta oscuridad de la mera lingüisticidad, opuesta a la luz de la intuición, conlleva el riesgo latente del *olvido* de los sentidos originarios. A través de la historia, la evolución de los métodos lógicos de manipulación de los sentidos sedimentados permite la productividad de la ciencia geométrica, pero la capacidad de reactivar los sentidos originarios no se ha conservado con el mismo éxito. Los progresos en la notación escrita y en el manejo técnico de los signos matemáticos pueden llevar a una crisis en la reactivación de los sentidos originarios, sin que esto signifique en lo más mínimo un detrimento para el progreso técnico de las ciencias:

> "Justamente la herencia de proposiciones y del método para construir lógicamente proposiciones e idealidades siempre nuevas puede continuar ininterrumpidamente a través de los tiempos, mientras que la capacidad de reactivación de los comienzos originarios, es decir, de las fuentes de sentido de todo aquello que viene luego, no se ha heredado con ella"[133].

---

132 En otros textos Derrida subraya la importancia de la metáfora fotológica que compara la luz con la verdad. Desde el símil del sol platónico, la metáfora fotológica abre el ámbito de la metafísica: "(...) habría que intentar volver a esta metáfora de la sombra y de la luz (del mostrarse y del ocultarse), metáfora fundadora de la filosofía occidental como metafísica. Metáfora fundadora no solo en tanto que metáfora fotológica —y a este respecto toda la historia de nuestra filosofía es una fotología, nombre que se le da a la historia o al tratado de la luz— sino ya en tanto que metáfora: la metáfora en general, paso de un ente a otro, o de un significado a otro, autorizado por la *sumisión* inicial y por el desplazamiento *analógico* del ser bajo el ente, es la pesantez esencial que retiene y reprime irremediablemente el discurso de la metafísica" (MB 42).

133 Husserl 2000 [1936]: 44.

Según Derrida, se trata de la posibilidad husserliana de la *crisis* del sentido. El momento de esta crisis está esencialmente vinculado a la relación de la idealidad con el signo, incluso con la escritura que permite la sedimentación histórica de las idealidades.

> "Por ejemplo, el 'protogeómetra' debe producir en el pensamiento, por paso al límite, la pura idealidad del objeto geométrico puro, asegurar su transmisibilidad por el habla, y en fin, confiarla a una escritura por medio de la cual se podrá siempre repetir el sentido de origen, es decir, el acto de pensamiento puro que ha creado la idealidad del sentido. Con la posibilidad de progreso que autoriza una encarnación tal, el riesgo de 'olvido' y de la pérdida del sentido se acrecienta sin cesar. Es cada vez más difícil reconstituir la presencia del acto enterrado bajo las sedimentaciones históricas. El momento de la crisis es siempre el del signo"[134].

El signo está vinculado a la no-presencia del sentido ideal y originario, pero a la vez la escritura —el signo por excelencia— tiene un papel central en la constitución de la idealidad. Esta requiere esencialmente de la escritura, pero el signo escrito la amenaza por diferir la presencia inmediata del sentido originario e inaugurar las posibilidades del olvido, la pasividad y la crisis. Esta paradójica relación entre idealidad y escritura, dentro del pensamiento de Husserl, es planteada por Derrida haciendo énfasis en la tensión estructural entre mundanidad fáctica e idealidad implicada en la constitución del sentido a través de la escritura:

> "… para escapar de la mundanidad, el sentido *debe poder* primero replegarse en el mundo y depositarse en la espacio-temporalidad sensible, es necesario que arriesgue su pura idealidad intencional, es decir, su sentido de verdad. De este modo, una posibilidad que, hasta el momento, no se le

134 VF 140.

> concedía más que al empirismo y a lo que no es filosofía, aparece en una filosofía que, al menos por algunos de sus motivos, es lo contrario de un empirismo: la posibilidad de una desaparición de la verdad"[135].

Según Derrida, las problemáticas que plantea el tratamiento de Husserl sobre la escritura emanarían de esta paradoja central. La escritura libera a la idealidad de la facticidad del contexto espacio-temporal en tanto posibilita su permanencia en el tiempo y crea un campo de comunicación virtual que la libera de toda comunicación real. Pero lo hace, paradójicamente, incorporándola al ámbito fáctico y empírico en el texto escrito. Curiosamente, para liberarse de la mundanidad y alcanzar la idealidad, el sentido ideal debe justamente "replegarse en el mundo", asentarse en la espacio- temporalidad sensible, en la forma del texto escrito. Esto constituye un "peligro" para el objeto ideal, en tanto arriesga así su ser ideal y verdadero.

Según Derrida, Husserl limita al lenguaje en general a una "capa secundaria de la experiencia", pues el intuicionismo husserliano tiene necesariamente que asignar un papel secundario y derivado al lenguaje. De acuerdo a Derrida, la escritura de la que se trata en el pensamiento de Husserl es la escritura fonética, la mera representación y fijación de un sentido ya predado y preconstituido[136]. La escritura fonética es la *representación* de una *phoné,* de una voz, del habla clara y preexistente a su fijación escrita. De ahí proviene la amenaza de la crisis: de la posibilidad de que no se reanime intuitivamente el sentido fijado en el signo escrito, el cual sin reactivación plenificante quedaría vacío. Sin la reanimación intencional intuitiva por parte de una conciencia-voz, el signo escrito "no es más que una literalidad caótica, la opacidad sensible de una designación muerta, es decir,

135 IOGH 91.

136 Cfr. VF 139.

privada de su función trascendental"[137]. En la lectura de Derrida, la escritura interesa a Husserl solamente como *posibilidad* de registro y fijación siempre vinculada con una consciencia trascendental, pues la facticidad de la escritura "abandonada a sí misma es totalmente insignificante"[138].

El papel de la escritura en la constitución del sentido ideal es tematizado y reconocido por Husserl de forma compleja: la escritura es posibilidad de constitución pero el signo en general es amenaza. Esta ambigüedad provendría, según Derrida, de su pertenencia a la metafísica y al fonocentrismo. El signo escrito permite el acceso a un ámbito de inteligibilidad intersubjetiva mayor y garantiza una indefinida perduración de los sentidos a través del tiempo —el ser-en-continuidad o existencia permanente, esencial a la idealidad[139]. Sin embargo, la escritura es también la apertura a serias amenazas para el sentido ideal: la no-presencia y la crisis del sentido. Derrida explica en estos términos la importancia de "El origen de la geometría" y de las aporías a las que, en su opinión, tanto el texto, como el pensamiento de Husserl se encuentran sujetos:

> "[…] la Introducción a *El origen de la geometría* me permitió una aproximación a algo así como la axiomática impensada de la fenomenología husserliana, de su «principio de los principios», a saber el intuicionismo, el privilegio absoluto del presente viviente, la inatención al problema de su propia enunciación fenomenológica, al discurso trascendental, como decía Fink, a la necesidad de recurrir, dentro de la descripción eidética o trascendental, a un lenguaje que no podía estar sometido él mismo a la *epojé* —sin ser él mismo simplemente mundano—, y así a un lenguaje ingenuo justo cuando era este el que hacía posible todos los paréntesis o las comillas

137 IOGH 86.
138 IOGH 85.
139 Husserl 2000 [1936]: 39.

> fenomenológicas. Esta axiomática impensada me parecía que limitaba el despliegue de una problemática consecuente de la escritura y de la huella, cuya necesidad estaba designada sin embargo en *El origen de la geometría*, y sin duda por primera vez con ese rigor en la historia de la filosofía. Efectivamente, Husserl situaba el recurso a la escritura en la constitución incluso de los objetos ideales por excelencia, los objetos matemáticos, pero sin enfocar —y con motivo— la amenaza que la lógica de esta inscripción hacía pesar sobre el proyecto fenomenológico mismo[140].

Según Derrida, por razones de índole histórica y sistemática, dos motivos son legibles en el pensamiento husserliano. Por una parte, una crítica a la tradición fonocéntrica y logocéntrica, patente en su valoración de la escritura o en sus análisis de la conciencia íntima del tiempo. Pero, por otra parte, es identificable también una pertenencia del pensamiento de Husserl a esa tradición metafísica, específicamente en su intuicionismo y su consiguiente necesidad de colocar al lenguaje y la "expresión" en el orden de lo secundario. Derrida cree identificar esta pertenencia en la necesidad de animación trascendental por parte de una subjetividad para la plenificación del sentido de un signo. Esta plenificación separa al *Körper* —signo inerte— del signo vivificado por la animación intencional-espiritual que lo convierte en *Leib*.

Según Derrida, la fenomenología de Husserl sería un ejemplo claro de las tentativas de los siglos XIX y XX de romper con la tradición metafísica. El pensamiento posthegeliano tiende a albergar textos y filosofemas que responden tanto a una pertenencia a la metafísica como a una deconstrucción de esta. En el pensamiento de Husserl se trataría —como en Nietzsche, en Heidegger o en Saussure— de una "vacilación" o un temblor causado por el lugar de estos

140 TTP.

pensamientos, que sería aquel de una transición epocal[141]. Según Derrida, no es posible para estos pensamientos —ni para ninguno— escapar de la metafísica. Incluso lo que Derrida llamará, incómodamente, "deconstrucción" habita dentro de la metafísica, no aspira a rebasarla sino que coge de su interior los conceptos, los lenguajes y las herramientas de su tarea, lo cual implica la posibilidad y necesidad de una autocrítica constante.

> "La vacilación de estos pensamientos […] no constituye una 'incoherencia', es un temblor propio de todas las tentativas posthegelianas y de ese pasaje entre dos épocas. Los movimientos de desconstrucción no afectan a las estructuras desde afuera. Solo son posibles y eficaces y pueden adecuar sus golpes habitando estas estructuras. Habitándolas de una *determinada manera*, puesto que se habita siempre y más aún cuando no se lo advierte. Obrando necesariamente desde el interior, extrayendo de la antigua estructura todos los recursos estratégicos y económicos de la subversión, extrayéndoselos

141 Acerca de la pertenencia de los discursos destructores de la metafísica a la metafísica, es pertinente citar nuevamente: "Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proposición destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma, en la lógica y en los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar" (ESJDCH 386, cursivas en el original). En este contexto, lo que determina el valor de las lecturas y los discursos teóricos es el nivel de vigilancia crítica acerca de su propia pertenencia a la tradición metafísica: "La cualidad y la fecundidad de un discurso se miden quizás por el rigor crítico con el que se piense esa relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. De lo que ahí se trata es de una relación crítica con el lenguaje de las ciencias humanas y de una responsabilidad crítica del discurso. Se trata de plantear expresamente y sistemáticamente el problema del estatuto de un discurso que toma de una herencia los recursos necesarios para la desconstrucción de esa herencia misma. Problemas de *economía* y de *estrategia*" (ESJDCH 386, cursiva en el original).

> estructuralmente, vale decir, sino poder aislar en ellos elementos o átomos, la empresa de la desconstrucción siempre es en cierto modo arrastrada por su propio trabajo" [142].

La opción, por lo tanto, no es estar "a favor" o "en contra" de Husserl, decidir una fidelidad o una traición. No se puede establecer un "afuera de la tradición metafísica", nuestros conceptos y estrategias pertenecen a esa tradición. Derrida reconoce esto en múltiples ocasiones. No se trata tampoco de denunciar que el pensamiento de Husserl es "contradictorio". No se trata de una pertenencia o de una negación, de un refutar a Husserl o de estar con él. Derrida llama a la cautela frente a tal uso de los nombres propios, pues asume la unidad y homogeneidad absolutas del pensamiento de determinado filósofo.

> "En la temporalización originaria y en el movimiento de relación con otro, tal como Husserl los describe efectivamente, la no-representación o la des-presentación es tan 'originaria' como la presentación. *Es por esto que un pensamiento de la huella ya no puede romper con una fenomenología trascendental ni reducirse a ella.* Aquí como en lo demás plantear el problema en términos de elección, obligar a creerse ante todo obligado a responder con un *sí* o un *no*, concebir la pertenencia como un juramento de fidelidad, o la no-pertenencia como una libertad de expresión, es confundir niveles, caminos y estilos muy diferentes. En la descontrucción de la arquía no se procede a una elección" [143].

Terminamos esta sección con una cita de Derrida que anticipa en cierta forma lo que será la "conclusión" de este recorrido:

> "Pero si Husserl ha debido reconocer, aunque fuese como saludables amenazas, la necesidad de estas 'encarnaciones' [del

142 G 32-32, cursivas en el original.

143 G 81, cursivas en el original.

> sentido en lo escrito y en el lenguaje], es que un motivo profundo atormentaba y discutía desde dentro la seguridad de estas distinciones tradicionales. Y que la posibilidad de la escritura habitaba el adentro del habla, que trabajaba a su vez, en la intimidad del pensamiento”[144].

Para cerrar esta sección: “la escritura constituye a la idealidad” es una constatación indispensable, pero también sumamente problemática. Toda una tradición que asume la exterioridad de la escritura al lenguaje y al pensamiento se encuentra con sus límites cuando se ve obligada –desde Husserl– a admitir el rol constituyente de la escritura para la idealidad[145]. La escritura ha sido siempre considerada una representación del habla, y el habla una representación del pensamiento. Lo que el pensamiento de Derrida buscará mostrar es que ese orden de subordinaciones, e inclusive esas distinciones no son sostenibles una vez que se ha asumido radicalmente el carácter constitutivo de la escritura para la objetividad ideal. La deconstrucción de esas distinciones es una de las finalidades principales de la empresa derridiana de “generalización de la escritura”.

***

144 VF 140.

145 En una entrevista de 1991, Derrida describe su interés inicial por Husserl y el problema de la escritura: “Ce souci [por la escritura] est au cœur de l’Introduction à l’Origine de la géométrie, texte que j’avais choisi de traduire en particulier parce que Husserl y *bute* sur l’écriture. J’avais alors insisté sur le statut de la chose écrite dans l’histoire de la science. Pourquoi la constitution même des objets idéaux, et exemplairement des objets mathématiques, requiert-elle, comme Husserl le dit sans en tirer toutes les conséquences, l’incorporation dans ce qu’il appelle le «corps spirituel» de l’écrit? Le passage par Husserl n’a pas été seulement un détour” (FVDP).

4. LA GENERALIZACIÓN DE LA ESCRITURA Y LA DECONSTRUCCIÓN

La generalización, ampliación y radicalización de la noción de "escritura" es uno de los motivos fundamentales del pensamiento de Derrida. De lo que se trata, en sus palabras, es de "[h]acer necesarias una cierta generalización y un cierto desplazamiento del concepto de escritura"[146]. Como ya hemos mencionado, esta generalización y su concepto "ampliado" de escritura constituyen la herramienta principal de Derrida en su "deconstrucción" de la metafísica de la presencia y de la comprensión del signo que esta determina[147].

En esta comprensión, como hemos expuesto *supra,* el signo fónico ha tenido siempre una relación privilegiada con la presencia del

146 FAC 351.

147 El nuevo concepto de escritura es la herramienta de la deconstrucción, pero su pertinencia como tal depende de que retenga el nombre de "escritura": "[…] La deconstrucción no consiste en pasar de un concepto a otro, sino en invertir y en desplazar un orden conceptual tanto como el orden no conceptual clásico, comporta predicados que han sido subordinados, excluidos o guardados en reserva por fuerzas y según necesidades que hay que analizar. Son estos predicados cuya fuerza de generalidad, de generalización y de generatividad se encuentra liberada, injertada sobre un 'nuevo' concepto de escritura que corresponde también a lo que siempre ha resistido la vieja organización de fuerzas dominante que organizaba la jerarquía […] logocéntrica. Dejar a este nuevo concepto el viejo nombre de escritura es mantener la estructura de injerto, el paso y la adherencia indispensable para una intervención efectiva en el campo histórico constituido. Es dar a todo lo que se juega en las operaciones de deconstrucción la oportunidad y la fuerza, el poder de la comunicación" (FAC 372).

significado, mientras que el signo escrito ha sido caracterizado como esencialmente derivado, por ser mero signo de la voz. Según Derrida, esta distinción entre signo escrito y signo fónico es constitutiva de los dualismos de la metafísica de la presencia.

La caracterización de la escritura, sobre la cual operará la deconstrucción, asume que es fundamentalmente "un poderoso medio de comunicación que extiende muy lejos, si no infinitamente, el campo de la comunicación oral o gestual"[148]. Esta determinación (co)opera con el establecimiento —a través de la historia de las ideas— de la definición de la escritura como *representación:*

> "El carácter representativo de la comunicación escrita —la escritura como cuadro, reproducción, imitación de su contenido— será el rasgo invariante de todos los progresos subsiguientes. El concepto de representación es indisociable aquí de los de comunicación y expresión [...]"[149].

Según este esquema, la escritura es un mecanismo de comunicación y de expresión de una objetividad ideal trascendental o previamente constituida. En la concepción representativista de la escritura "la única razón de ser" de esta es "representar" a la voz, como ya hemos expuesto líneas arriba. De esta forma, se le adscribe a la escritura un rol de agregado, suplemento exterior, mera marca, signo, huella. La noción común de escritura es tributaria de la metafísica de la presencia y el fonocentrismo occidentales, es esta tradición la que la determina como mero signo de signo, significante de significante. La escritura de este modo es "reducida" o "reprimida' dentro de la jerarquía de significantes del fonocentrismo y la metafísica de la presencia. Por y a través de estos presupuestos, la escritura es caracterizada como representativa, secundaria, derivada: mera técnica o artificio de repetición. Vinculada indesligablemente por una

148 FAC 351.

149 FAC 353.

relación de interdependencia a esta caracterización de la escritura, se encuentra la distinción entre significante y significado.

Es indispensable hacer una aclaración: la generalización del concepto de escritura realizada por Derrida no tendrá la intención ni la forma de un "rescate" o "revalorización" de la escritura. El plan de Derrida implica más bien una profundización en el sentido tradicional de escritura, un análisis escrupuloso de su concepto clásico. Una vez esclarecido y analizado el núcleo esencial del concepto de escritura, lo que se buscará, como veremos, es generalizarlo como la "estructura" esencial de todo lenguaje y de toda experiencia.

> "Por lo tanto no se trata aquí de rehabilitar la escritura en un sentido estricto, ni de invertir el orden de dependencia cuando es evidente. (…). Más bien querríamos sugerir que la pretendida derivación de la escritura, por real y masiva que sea, no ha sido posible sino con una condición: que el lenguaje 'original', 'natural', etc., no haya existido nunca, que nunca haya sido intacto, intocado por la escritura, que él mismo haya sido siempre una escritura"[150].

El lenguaje —y añadiremos más adelante: el pensamiento y la experiencia de la conciencia— ha sido siempre, en cierta forma, una escritura. Esta es la conclusión a la que llega Derrida después de una interrogación insistente de los pensamientos de Husserl, Saussure y Heidegger. Y esto sería ya el inicio de la operación de deconstrucción de las distinciones centrales de la semiología clásica: signo escrito/signo fónico y significante/significado.

La generalización y desplazamiento del concepto de escritura recorre el camino de dos líneas de fuerza. Por un lado, tendremos una interpretación radical de la semiótica estructuralista, un seguir hasta las últimas consecuencias la noción programática de la arbitrariedad

150 G 73.

o carácter instituido de todo signo, arbitrariedad que emana a su vez de su carácter diferencial. La generalización del concepto de escritura opera aquí por una universalización consecuente del carácter estructuralmente arbitrario y diferencial a *todo tipo de signo,* incluyendo los significantes fónicos. Por otro lado, tendremos un análisis de la escritura desde su esencial vinculación con las nociones de huella/marca, ausencia y repetición. En esta línea, la escritura es caracterizada por Derrida como una estructura de signos instituidos, que posibilita la repetición en ausencia del emisor y del destinatario, esto es, posibilita la independencia o trascendencia con respecto de todo contexto 'original' de enunciación.

Ambas líneas de fuerza serán vinculadas por Derrida con la problemática heideggeriana de la crítica a la metafísica de la presencia. Como veremos más adelante, lo que intenta Derrida es:

> "[…] demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y rigurosamente definido de escritura son generalizables. Serían válidos no solo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, más allá de la comunicación semio-lingüística, para todo el campo de lo que la filosofía llamaría la experiencia, incluso la experiencia del ser: la llamada 'presencia'" [151].

4.1 Ausencia, repetición, marca

Empecemos por la segunda de las líneas de fuerza mencionadas en el apartado anterior. La ausencia es un tema fundamental en la caracterización derrideana de la escritura. Efectivamente, es esencial a la escritura, según Derrida, el ser legible, más allá de la ausencia o "muerte" de todo posible destinatario empíricamente determinado.

151 FAC 358.

En ello consiste el carácter de marca o huella del significante escrito, del cual depende su legibilidad.

Esta legibilidad radica en la posibilidad de repetición o iterabilidad del signo incluso en ausencia de todo posible receptor. Recordemos que la posibilidad de iterabilidad constituye la idealidad del sentido[152]. La posibilidad de repetición infinita es una de las principales vinculaciones de la escritura con la idealidad. La objetividad ideal no es más que la posibilidad de la repetición infinita del signo conservando su autoidentidad a través de múltiples actos de enunciación fenoménicos por parte de sujetos empíricos. La posibilidad de repetición está esencialmente vinculada a una "virtualización de la comunicación", es decir, a la posibilidad de repetición incluso en ausencia de todo emisor o receptor. Esto es lo que la escritura da a los sentidos ideales que posibilita: independencia con respecto a los contextos empíricos de enunciación o recepción. Esta es la estructura misma de toda escritura en tanto marca o huella iterable:

> "Esta iterabilidad (*iter*, de nuevo vendría *itara*, 'otro' en sánscrito, y todo lo que sigue puede ser leído como la explotación de esta lógica que liga la repetición a la alteridad) estructura la marca de escritura misma, cualquiera que sea además el tipo de escritura (pictográfica, ideográfica, fonética, alfabética, para servirse de estas viejas categorías). Una escritura que no fuese estructuralmente legible —reiterable— más allá de la muerte del destinatario no sería una escritura"[153].

Se trata aquí de la imposibilidad de un lenguaje privado. Todo código comporta la posibilidad de ser descifrado, la existencia del código y la regulación que ejerce sobre la significación "está en el límite de todo sujeto empíricamente determinado".

152 Cfr. *supra* pág. 63 y ss.

153 FAC 356.

> "La posibilidad de repetir y, en consecuencia, de identificar las marcas está implícita en todo código, hace de este una clave comunicable, transmisible, descifrable, repetible por un tercero, por tanto por todo usuario posible en general. Toda escritura debe, pues, para poder ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general"[154].

Esta estructura de repetición y ausencia esencial opera también, y por los mismos motivos, para el emisor o enunciador. Derrida aquí introduce otra temática bastante recurrente en lo que se ha denominado —apresuradamente— "postestructuralismo francés". Se trata de la temática de la ausencia o muerte del autor:

> "Lo que vale para el destinatario, vale también por las mismas razones para el emisor o el productor. Escribir es producir una marca que constituirá una especie de máquina productora a su vez, que mi futura desaparición no impedirá que siga funcionando y dando, dándose a leer y a reescribir. (…). Para que un escrito sea un escrito es necesario que siga funcionando y siendo legible incluso si lo que se llama el autor del escrito no responde ya de lo que ha escrito, de lo que parece haber firmado, ya esté ausente provisionalmente ya esté muerto, o en general no haya sostenido con su intención o atención algo absolutamente actual y presente, con la plenitud de su querer-decir, aquello que parece haberse escrito 'en su nombre'"[155].

La ausencia del emisor es esencial a la estructura de la escritura: la marca o huella escritural está estructuralmente ligada a esta. Esta ausencia del emisor hay que entenderla tanto en términos generales de no-presencia del autor (su muerte física, por ejemplo), como en tér-

154 FAC 357.

155 FAC 357.

minos de carencia del sentido originario: falta del "querer- decir"[156] del autor, ausencia de su "intención-de-significación", en otras palabras ausencia del "padre" del texto. Un texto es realmente un texto solamente si es legible en ausencia de su autor y en ignorancia de lo que este "quiso decir". Recordemos que la ausencia del autor constituye parte importante del recelo platónico frente a la escritura. Frente a ese recelo, Derrida diría que lo único que tenemos es el texto: "no hay fuera-del-texto" (*il n´y a pas de hors-texte)*[157].

Derrida profundiza en una determinación esencial del concepto clásico de escritura a través de una clarificación de sus "rasgos nucleares". El significante escrito es una huella que permanece a través del tiempo y supera (suple) la ausencia de su autor. La escritura trasciende su contexto de enunciación original, siendo susceptible de ser repetida potencialmente *ad infinitum:*

> "Un signo escrito, en el sentido corriente de esta palabra, es así, una marca que permanece, que no se agota en el presente de su inscripción y que puede dar lugar a una repetición en la ausencia y más allá de la presencia del sujeto empíricamente determinado que en un contexto dado la ha emitido o producido. Por ello se distingue, tradicionalmente al menos, la 'comunicación escrita' de la 'comunicación oral'."[158]

---

156 "Querer-decir" es la traducción que Derrida ensaya del término alemán *Bedeutung* ("sentido" o "significado") en su crítica a la teoría del signo de Husserl en *La voz y el fenómeno* (Cfr. VF 57-66).

157 G 202. Esta formulación es programática a lo que Derrida entiende por leer a un autor, y está íntimamente ligada a su teoría de la escritura y la significación. Leer un autor no se trata de reducirse al mero "comentario duplicante", a pesar que este también debe tener lugar en toda lectura crítica, para evitar una dispersión arbitraria del sentido. Pero si la lectura no debe reducirse a la repetición duplicante, "tampoco puede legítimamente transgredir el texto hacia otra cosa que él, hacia un referente (realidad metafísica, histórica, psicológica, biográfica, etc.) o hacia un significado fuera de texto cuyo contenido podría tener lugar, habría podido tener lugar fuera de la lengua, es decir, en el sentido que damos aquí a esta palabra, fuera de la escritura en general" (G 202).

158 FAC 358.

Esta trascendencia de la escritura con respecto al contexto de enunciación es, en otras palabras, una ruptura con respecto al "presente" de su inscripción. Este "presente" incluye la experiencia y el medio ambiente del autor y también su "querer-decir" al momento de la inscripción escrita. Ello implica que lo escrito conlleva una separación frente a la intención "originaria" de significación del autor. La escritura "comporta una fuerza de ruptura con su contexto, es decir, el conjunto de presencias que organizan el momento desde su inscripción. Esta fuerza de ruptura no es un predicado accidental, sino la estructura misma de lo escrito" [159].

El contexto está conformado por la presencia del escritor, su ambiente y el horizonte de su experiencia vital. Pero sobre todo, subraya Derrida, hay que enfocar la ruptura-con-el-contexto como una ruptura frente a la intención del autor, frente al "querer-decir que animaría en un momento dado su inscripción". Es esencial al signo escrito ser legible, incluso si no se conocen las circunstancias de su inscripción o si carecemos completamente de cualquier indicio acerca de la intención del autor. La escritura implica una ausencia radical del querer-decir del autor en el momento de la inscripción:

> "Pertenece al signo el ser lisible (sic) con derecho incluso si el momento de su producción se ha perdido irremediablemente e incluso si no sé lo que su pretendido autor-escritor ha querido decir en conciencia y en intención en el momento en que ha escrito, es decir, abandonado a su deriva, esencial"[160].

Es también parte de la esencia de la escritura la posibilidad de una ruptura con respecto a todo contexto. Por su carácter de *iterable* la escritura comporta la posibilidad de descontextualización, de arrancar parte de la cadena de sintagmas escritos fuera de su

159 FAC 358.
160 FAC 358.

contexto original para ser transplantada en otro contexto. Esto es lo que permite la significación y, en general, todo uso del lenguaje natural, incluyendo la variante académica de este (la cual está tomando lugar aquí y ahora). Reconozcamos, mediante una cita, la estructura de la *cita:*

> "… a causa de su iterabilidad esencial, siempre podemos tomar un sintagma escrito fuera del encadenamiento en el que está tomado o dado, sin hacerle perder toda posibilidad de funcionamiento, si no toda posibilidad de 'comunicación', precisamente. Podemos, llegado el caso, reconocerle otras inscribiéndolo e insertándolo en otras cadenas. Ningún contexto puede cerrarse sobre él" [161].

Aquello que permite el funcionamiento de una unidad significante escrita es su ser-reconocible y repetible. La unidad del significante escrito —por lo tanto, su autoidentidad y su vinculación con el significado— se constituye por su iterabilidad, por su posibilidad de ser repetido. Reiteración en ausencia de la intención de significación y de toda comunicación presente, repetición fuera de su contexto original, esto es, posibilidad de "cita". Este carácter de "citabilidad" servirá a Derrida para generalizar el concepto de escritura de forma tal que abarque toda forma de signo.

> "Todo signo, lingüístico o no lingüístico, hablado o escrito (en el sentido ordinario de esta oposición), en una unidad pequeña o grande, puede ser *citado*, puesto entre comillas; por ello puede romper con todo contexto dado, engendrar al infinito nuevos contextos, de manera absolutamente no saturable. Esto no supone que la marca valga fuera de contexto, sino al contrario, que no hay más que contextos sin ningún centro de anclaje absoluto. Esta citacionalidad, esta duplicación o duplicidad, esta iterabilidad de la marca no es un accidente o

161 FAC 358.

> una anomalía, es eso […] sin lo cual una marca no podría siquiera tener un significado 'normal'. ¿Qué sería una marca que no se pudiera citar? ¿Y cuyo origen no pudiera perderse en el camino?"[162].

Vemos que a partir de esta "definición" surge la pregunta de si estas características reconocidas como definitorias de la escritura son privativas de la "comunicación escrita". Se pregunta Derrida: ¿Son los rasgos descritos exclusivos y privativos de la escritura? ¿No se trata más bien de características esenciales a *todo* lenguaje? Más aún, ¿no se trata de características esenciales a toda "experiencia"?

> "[…] ¿se reservan [estos rasgos], como tan a menudo se cree, a la comunicación 'escrita', en el sentido estricto de esta palabra? ¿No los encontramos de nuevo en todo lenguaje, por ejemplo en el lenguaje hablado y en el límite de la totalidad de la 'experiencia' en tanto que esta no se separa de este campo de la marca, es decir, en la red de borrarse y de la diferencia, de unidades de iterabilidad, de unidades separables de su contexto interno o externo y separables en sí mismas, en tanto que la iterabilidad misma que constituye su identidad no les permite nunca ser una unidad de identidad consigo misma?"[163].

Tenemos el punto de partida para la generalización del concepto de escritura. En última instancia Derrida terminará por atribuirle a la escritura así generalizada un rango casi ontológico. Se tratará de la escritura generalizada como "archiescritura" como aquella "estructura" no solo de todo lenguaje, sino de toda experiencia. Estructura que determina inclusive a la conciencia, si asumimos que la "presencia" de la conciencia a sí misma no es más que una estructura de retenciones y protenciones, es decir de huellas o marcas[164]. En otras

162 FAC 361-362, cursivas en el original.

163 FAC 359.

164 Cfr. VF 113-123.

palabras, una estructura diferencial análoga a la escritura. No existe tal cosa como una "experiencia de presencia pura, sino solo cadena de marcas diferenciales"[165]. En la siguiente sección profundizaremos en el carácter diferencial de las marcas escriturales mediante un análisis del concepto derridiano de *différance.*

4.2 *Différance*

Différance es otro "término" utilizado por Derrida para llamar a la archiescritura[166], que hemos empezado a delinear en la sección anterior. Este neografismo constituye uno de los "términos" más importantes en la cadena de sustituciones empleada por Derrida en la crítica al fonocentrismo y la deconstrucción. Este concepto, originado sin duda por la lectura del *Curso de lingüística general de Ferdinand de Saussure,* tomará un rango sumamente interesante pues Derrida, como veremos, mezclará su lectura de la semiología saussuriana —específicamente, el tema de la *diferencialidad* del signo— con la herencia y la tarea anunciada por Heidegger de *destrucción de la metafísica* —mediante el recuerdo de la problemática de la *diferencia ontológica*.

Différence y *différance* se pronuncian igual en francés. Derrida llama la atención sobre el carácter mudo de la diferencia entre la "a" y la "e", entre la forma oficial *différence* y el neografismo *différance.* Del carácter meramente gráfico, no fónico, de esta diferencia Derrida extrae una conclusión bastante importante: "contrariamente a un enorme prejuicio, no hay escritura fonética. No hay una escritura

165 FAC 359.

166 "[…] es esta constitución del presente, como síntesis 'originaria' e irreductiblemente no simple, pues, sensu estricto, no-originaria de marcas, de rastros de retenciones y de protenciones […] que yo propongo llamar archiescritura o diferancia" (Diff 48-49). El sentido de la vinculación entre *différance* y archiescritura quedará explicitado más adelante.

pura y rigurosamente fonética"[167]. Con esta afirmación Derrida está, por un lado, continuando la senda que lo lleva a problematizar la distinción clásica entre escritura y habla.

Por otro lado, como se advertirá más adelante, el resultado de esta problematización o deconstrucción será la ecuación de escritura entendida como *différance,* a la estructura de todos los sistemas significativos. Se trata nuevamente de la "generalización del concepto de escritura" que venimos rastreando. Como veremos, el resultado final aquí será la inseparabilidad entre concepto y lenguaje, y entre subjetividad o conciencia y lenguaje. En otras palabras, la *différance* servirá para deconstruir la oposición entre pensamiento y lenguaje. Pero no nos adelantemos y abordemos en lo que sigue al "concepto" de *différance* en su relación con la escritura.

4.2.1 Temporización y espaciamiento

Derrida subraya que existen, dentro de la escritura "fonética", signos no fonéticos que son indispensables para su funcionamiento. Se trata de aquellos que podríamos llamar diacríticos, signos que permiten que los signos sean comprensibles, por ejemplo, la puntuación. Pero sobre todos los *espacios.* Este último elemento será muy importante. Derrida subraya, a propósito de Saussure, que el espaciamiento que *diferencia* a los signos es la silenciosa condición de posibilidad de los signos en cuanto tales.

> "[…] el juego de la diferencia del que Saussure solo ha recordado que es la condición de posibilidad y de funcionamiento de todo signo, este juego es en sí mismo silencioso. Es inaudible la diferencia entre dos fonemas, lo único que les permite ser y operar como tales. Lo inaudible abre a la interpretación los dos fonemas presentes, tal como se presentan. Si no hay,

167 Diff 40.

pues, una escritura puramente fonética, es que no hay *phoné* puramente fonética"[168].

Lo inaudible, lo no-presentable —aquello que se sustrae a la presencia y la posibilita, o sea, la diferencia entre los signos, es aquello que posibilita que estos sean comprendidos. Como veremos más adelante, mediante su lectura de Saussure, Derrida radicaliza las consecuencias del carácter diferencial y arbitrario del signo, buscando deconstruir el ya mencionado privilegio de la *phoné* sobre la escritura en la lingüística y la semiología tradicionales.

Ahora bien, la *différance* que posibilita el espaciamiento no se hace presente, no se expone. Podremos ver más adelante una vinculación con el motivo heideggeriano de la diferencia ontológica: la *différance,* aquello que posibilita la determinación del signo y el sentido, en tanto posibilita el espacio que los hace inteligibles, parece tener un rango ontológico. Por ahora, subrayemos que Derrida está tratando de problematizar el concepto de escritura fonética. Mediante el neografismo busca desestabilizar los límites del concepto común de escritura (fonética), con la finalidad de desvincular a la escritura del rol de mera representación del habla. De esta forma, Derrida abrirá otra senda por la cual plantear la generalización del concepto de escritura, como estructura de toda experiencia y de todo lenguaje.

Para tematizar el "término" *différance,* Derrida parte del vocablo "diferir". Derrida distingue dos sentidos de este término: por un lado se trata de "diferir" como temporización y, por otro, lado del sentido de "diferir" como espaciamiento. En el sentido de temporización, diferir nos remite al retraso, al movimiento de postergar una presencia:

168 Diff 41.

> "[…] la acción de dejar para más tarde, de tomar en cuenta, de tomar en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un rodeo, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra […]: la temporización"[169].

Se trata del sentido operante cuando en jerga mediática se hace referencia a una "transmisión en diferido". Se trata de una puesta en reserva, un retraso, de un "recurrir […] a la mediación temporal y temporizadora que suspende el cumplimiento o la satisfacción del deseo o de la voluntad […]"[170].

Por otro lado, el otro sentido de diferir alude a la alteridad, la otredad, a la determinación de algo diferente de otras cosas. Se trata de la posibilidad de ser distinguible, discernible, y también del *diferendo* en tanto polémica, *polemos.* Afirma Derrida:

> "El otro sentido de *diferir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. […] ya sea cuestión de alteridad de desemejanza o de alteridad de alergia y de polémica, es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamiento*"[171].

Para explicar la conjugación entre la *différance* temporización y *différance* como espaciamiento, Derrida retoma la cuestión del signo y de la escritura. El primero es usualmente aquello que representa una presencia, lo que se pone en lugar de la cosa misma. Cosa misma puede ser tanto el sentido como el referente: cuando la cosa no está disponible o no se puede mostrar, acontece la significación. El sentido es un rodeo, una puesta en reserva, un *diferir* la cosa misma.

169 Diff 43.

170 Diff 43.

171 Diff 44 cursivas en el original.

El signo difiere la presencia, representa "lo presente en su ausencia", es un rodeo que se toma frente a la ausencia de la cosa o del sentido. Es, por lo tanto, "la presencia diferida"[172]. En esta semiología tradicional, esta sustitución de la cosa por el signo es "segunda y provisional". Segunda en el sentido de que se trata de una operación que se opera sobre una presencia primera perdida "que el signo vendría a derivar". Y provisional porque se entendería como mediación en el horizonte de una presencial final de la cosa misma, que controla el sentido del signo[173].

Derrida critica esta semiología tradicional, lo que conllevará un par de consecuencias importantes. La primera de ellas es que ya no será posible comprender a la *différance,* bajo el concepto de signo, como "representación de una presencia". Se trata de la necesidad de poner

> "en tela de juicio la autoridad de la presencia o de su simple contrario simétrico, la ausencia o la falta. Se interroga así el límite que siempre nos ha constreñido, que todavía nos constriñe a nosotros, los hablantes de una lengua y de un sistema de pensamiento –a formar el sentido del ser en general como presencia o ausencia, en las categorías del ser y de la entidad (*ousía*)"[174].

4.2.2 Arbitrariedad y diferencialidad

Como ya hemos mencionado, Derrida recurre para esta senda de generalización a las bases de la semiótica estructuralista de Saussure. Hace alusión a los dos principios fundamentales y correlativos de la semiótica saussuriana: el carácter *arbitrario* y el carácter *diferencial*

172 Diff 45.

173 Cfr. Diff 45.

174 Diff 45.

del signo. Además, insiste en la vinculación entre arbitrariedad y diferencialidad, ya subrayada por Saussure. Ambas características son correlativas. La significación de cualquier signo está determinada por la red de diferencias alrededor de este, en un sistema lingüístico específico, por lo tanto, la relación entre significante y significado es arbitraria. La significación depende de las fronteras diferenciales o límites entre un significante y otros, y no de una relación natural o privilegiada del significante con el significado.

Podemos ilustrar esto con el ejemplo de la grafía de las letras, que indudablemente sería privilegiado en el esquema derridiano. La diferencia entre ellas es lo que las identifica como tales: la letra "t" puede escribirse de muchas maneras (t, t, t, *t,* t, t, **t,** t): lo único indispensable para que funcione dentro del sistema es que se diferencia claramente con respecto a otras letras, y esta diferencia no es posible traerla a la presencia. Análogamente, dirá Derrida, la distinción entre los fonemas no es audible y es justamente ese espaciamiento entre los fonemas lo que posibilita su comprensión.

Esto tiene consecuencias muy importantes, pues implica que la significación no tiene que ver con la relación del significante con un supuesto significado trascendente al sistema lingüístico. Por el contrario, la significación toma lugar en el interior de un sistema de referencias mutuas oposicionales, de relaciones diferenciales. "Los elementos de la significación funcionan no por la fuerza compacta de núcleo, sino por la red de las oposiciones que los distinguen y los relacionan unos a otros"[175]. No existe ningún signo ni significado que trascienda o preexista al sistema lingüístico[176]. Esto vale para *todo el signo de Saussure,* tanto para la capa de significado como la capa de significante.

175 Diff 46.

176 Diff 46.

Derrida pretende simplemente extraer las consecuencias de la semiología saussuriana cuando afirma que la totalidad de la lengua es una estructura diferencial. No existen "términos" cerrados sobre sí mismos, atómicos y estáticos. Por el contrario, la significación funciona por una estructura de diferencias, las objetividades ideales no preexisten a esta estructura:

> "[…] en la lengua no hay más que diferencias sin términos positivos. Ya tomemos el significado o el significante, la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino solamente diferencias conceptuales o diferencias fónicas resultados de este sistema"[177].

Derrida extrae de la semiología de Saussure una consecuencia muy relevante, en un movimiento quizás característico de aquello que se ha agrupado, apresuradamente, bajo el nombre genérico de "posestructuralismo" o "posmodernidad". Se trata de la constatación de que el concepto no es una identidad o una presencia plena, simple y atómica. Por el contrario:

> "[…] el concepto significado no está nunca presente en sí mismo, en una presencia suficiente que no conduciría más que a sí misma. Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito a una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los conceptos, por un juego sistemático de diferencias"[178].

La no-presencia del concepto a sí mismo es su no-simpleza, su no-pureza. El concepto, la objetividad ideal, podríamos decir, es un *efecto* del juego de la *différance,* del juego de las diferencias en los diversos códigos lingüísticos arbitrariamente instituidos. Si intentamos ser coherentes con la tesis concomitante de la arbitrariedad del

---

177 Diff 46.

178 Diff 46.

signo, habría que admitir —contra Saussure[179]— que no existe, ni puede existir, signo o significante alguno que guarde una relación "especial" con el significado. Si la relación entre significante y significado es arbitraria, no es posible sostener ninguna jerarquía entre significantes. No se puede, por lo tanto, sostener de derecho ninguna jerarquía entre la voz y la escritura.

Derrida insiste en las consecuencias fundamentales de esto: todo "medio" de "expresión" es esencialmente "escritura". Todos los signos lingüísticos son arbitrarios, guardan una relación *convencional* con el significado, el cual se constituye en las estructuras de remisión y oposición mutua entre significantes. Y esta arbitrariedad toma la forma de una institución —convención, arbitrariedad— que es solo posible a través de la marca de la escritura, de la estructura de *repetición* que hemos señalado, previamente, como la esencial de todo sistema de significación, esto es, de toda escritura.

En otras palabras, tomada con radicalidad y hasta sus últimas consecuencias, la arbitrariedad —el carácter instituido del signo— debe impedir cualquier distinción entre el signo lingüístico oral y el signo escrito. La jerarquía del significante oral sobre el escrito —que Saussure intenta mantener relegando a la escritura "a las tinieblas exteriores del lenguaje" y al colocar al habla exclusivamente como el objeto de la lingüística— es imposible de sostener desde la premisa saussuriana de la arbitrariedad del signo. No hay razón para privilegiar un significante sobre otro:

> "[…] a partir del momento en que se considere la totalidad de los signos determinados, hablados y a fortiori escritos, como instituciones inmotivadas [arbitrarias], se debería excluir toda relación de subordinación natural, toda jerarquía natural entre significantes u órdenes de significantes. Si la 'escritura' significa inscripción y ante todo institución durable de un

179 Cfr. *supra* pág. 48 y ss.

> signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto de escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos"[180].

Recordemos que a través de la lingüística tradicional y la metafísica de la presencia, la distinción entre signo gráfico y signo fónico ha dependido del pretendido privilegio de la *phoné*–voz–conciencia de relacionarse "de primera mano" con el sentido. La conciencia o voz se ha arrogado una relación privilegiada con el querer-decir, la cual ha sido calificada usualmente de natural e inmediata a través de la ilusión de autoafección de la voz–*phoné*. Mientras tanto, la escritura ha sido degradada a ser mero signo de signo. Frente a este panorama, Derrida afirmará que el carácter de institución arbitraria del signo, y su carácter de suplencia que difiere a la presencia, deben llevar a pensar que todo signo es estructuralmente escritura. Es indispensable desarticular, desconstruir toda jerarquía de significantes, pues todos son, estructural y esencialmente, escritura.

De lo que se trata con esta generalización de la escritura, en última instancia, es la deconstrucción o des-sedimentación de una cadena de distinciones centrales de la ontoteología, la lingüística y la semiología: la distinción entre significante y significado, entre la objetividad ideal y el signo, entre pensamiento y lenguaje. Nuevamente, no se trata de reivindicar a la escritura, sino de revelar que su estructura es la de todo lenguaje y sistema de significación:

> "No se trata de que la palabra escritura deje de designar el significante del significante, sino que aparece bajo una extraña luz en la que 'significante del significante' deja de definir la duplicación accidental y la secundariedad caduca. 'Significante del significante' describe, por el contrario, el movimiento del

180 G 58.

> lenguaje […]. *En él el significado funciona como significante desde siempre*"[181].

Tenemos entonces que la presencia pura del concepto es siempre diferida en una cadena o estructura de remisiones, de signos. Es más, no existe tal presencia: se trata siempre de la misma estructura del "en-lugar-de" propia del signo o marca, o escritura. La escritura generalizada responde a la estructura de la *différance,* que determina que la "presencia" sea siempre diferida en el signo, tanto en el lenguaje, como en la experiencia de la conciencia. Pero el lenguaje que estamos usando puede ser engañoso, nos puede llevar a pensar que la ausencia del signo, su diferir la presencia, es una mediación, un momento previo a la intuición presente del concepto ideal mismo, a una conciencia puramente presente a sí. Derrida insiste en múltiples oportunidades: no hay *Aufhebung* ni reconciliación luego de la diferencia, no hay un *telos* de *parousía* del sentido que vigile y regule el movimiento de la significación. Objetividades ideales y conciencia son efecto del juego de la *différance* o archiescritura.

***

181 G 12, cursivas nuestras.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Podemos empezar estas líneas de cierre mediante una cita de Habermas, que puede ayudarnos a plantear una recapitulación del recorrido[182] realizado hasta aquí. Según Habermas, la preocupación principal del pensamiento de Derrida puede explicarse en estos términos:

---

182 Quizás estas palabras de Derrida —durante su propia sustentación de tesis en 1980— sirvan mejor que cualquier torpe intento de recapitulación: "Durante los años que siguieron, desde 1963 a 1968 aproximadamente, intenté constituir —especialmente en las tres obras publicadas en 1967 *[La voz y el fenómeno, La escritura y la diferencia y De la gramatología]*— algo que no debía, que sobre todo no debía ser un sistema sino una especie de dispositivo estratégico abierto, sobre su propio abismo, un conjunto no cerrado, no clausurable y no totalmente formalizable en reglas de lectura, de interpretación, de escritura. Tal dispositivo me permitió quizás revelar, y no solo en la historia de la filosofía y en el conjunto sociohistórico en relación con esta, sino también en presuntas ciencias o en discursos sedicentes postfilosóficos entre los más modernos (en la lingüística, la antropología, el psicoanálisis), revelar ahí, pues, una evaluación de la escritura, y a decir verdad una devaluación de la escritura cuyo carácter insistente, repetitivo, incluso oscuramente compulsivo, apuntaba a un conjunto de constricciones de larga duración. Estas constricciones se ejercían al precio de contradicciones, de denegaciones, de decretos dogmáticos, y no se las podía localizar en un topos circunscrito de la cultura, de la enciclopedia o de la ontología. Al sistema no-cerrado y fisurado de esas constricciones, propuse analizarlo bajo el nombre de logocentrismo en su forma filosófica occidental, y bajo el nombre de fonocentrismo en el área más extendida de su imperio. Naturalmente, yo no podía elaborar ese dispositivo y esa interpretación sin privilegiar o más bien sin reconocer y exhibir el privilegio del hilo conductor, o el analizador llamado escritura, texto, huella, y sin proponer una reconstrucción y una generalización de estos conceptos: la escritura, el texto, la huella, como del juego y el trabajo de la *différance*, cuyo papel era a la vez constituyente y desconstituyente" (TTP).

> "Contra la platonización del significado y contra la descorporalizada interiorización de su expresión lingüística, Derrida quiere hacer valer el inextricable entrelazamiento de lo inteligible con el sustrato sígnico de su expresión, e incluso el primado trascendental del signo frente al significado"[183].

Lo que describe Habermas es la crítica derridiana al logocentrismo. Como hemos visto, el logocentrismo es una estructura metafísica que postula una independencia del pensamiento frente al lenguaje. El lenguaje sería algo completamente exterior a las objetividades ideales. La función de este, según el sistema logocéntrico, es simplemente "representar" o "comunicar" un concepto ideal, ontológicamente anterior e independiente. Sería básicamente la sustancia de expresión o el medio de comunicación para un *logos* ya constituido. En el sistema del logocentrismo, a través de sus diversas configuraciones históricas, el lenguaje es exterior al *logos,* el cual está constituido por significados trascendentales. Solamente sosteniendo la existencia de tales significados es posible, para el logocentrismo, defender la distinción tajante entre significante y significado.

El fonocentrismo —estructura concomitante al logocentrismo— establece que dentro del lenguaje existe un orden de significantes más próximos a la presencia del significado y de la conciencia. Este orden de significados es fónico: se trata de la primacía de la *phoné* o voz. La supuesta cercanía de la voz al significado inteligible es causada por su carácter casi inmaterial y aparentemente no espacial. Por otro lado, su cercanía a la interioridad del espíritu o la conciencia proviene del "sistema del oírse-hablar", esta experiencia de autoafectación e inmediatez causada por el habla. Según Derrida, este esquema fonocéntrico se ha constituido a través de la tradición metafísica alrededor de una *represión, reducción o devaluación de la escritura.* La escritura sería siempre el significante más

183 Habermas 2008: 190.

esencialmente significante, el signo del signo (la voz), representante de un representante. El carácter material, fenoménico y espacial de la escritura la separa, esencialmente, de toda relación directa con la idealidad. En este sistema "escritura" es siempre "escritura fonética", subordinada a ser la mera notación técnica de la voz.

Contra esta delimitación de la escritura como exclusivamente "fonética" tiene que pronunciarse Derrida, pues un concepto así delimitado condena al signo escrito a ser considerado siempre como una mera representación de la *phoné*.

Por ello, Derrida plantea una "generalización de la escritura" para deconstruir esta jerarquía entre el signo escrito y el signo fónico. Su generalización demuestra que la escritura no es exterior a lo que sería el lenguaje originario de la voz, sino que, por el contrario, los rasgos esenciales de esta son los de todo lenguaje, incluido el oral. En cierto sentido, para Derrida, lenguaje significa "escritura".

Derrida busca insistentemente deconstuir la tradición del logocentrismo, afirmando de diversas maneras que el lenguaje no es "exterior" al pensamiento. El pensamiento, el significado, el concepto ideal no es trascendental al sistema lingüístico. El lenguaje no es simplemente un vehículo de comunicación o una sustancia de expresión para conceptos o significados preconstituidos. El pensamiento, el concepto ideal no es independiente de su "sustancia de expresión". No existen conceptos u objetividades ideales independientes del lenguaje. Por el contrario, la idealidad se constituye en el lenguaje. Pero no solo eso, y he aquí lo —a nuestro juicio— más original del pensamiento de Derrida: el lenguaje es esencialmente escritura, es signo. Los signos, estos representantes de la presencia de un significado que nunca se da por sí solo, son lo que constituye el significado ideal e incluso la experiencia de la conciencia. Como afirma Habermas, efectivamente en Derrida tenemos un primado cuasi "trascendental" del signo frente al significado, constitución del ámbito inteligible por el signo.

El significado o concepto o lo que llamamos aquí la objetividad ideal, es producto del lenguaje entendido como un entramado —una trama, un texto, una escritura— de significantes, de marcas diferenciales, que generan el significado mediante su referencia mutua en relaciones de remisión y oposición. Asimismo, la escritura es una máquina productora de idealidad, en tanto posibilita la repetición en ausencia del emisor, de todo posible receptor y de todo contexto empírico. La idealidad es el poder de repetición de lo mismo, en diferentes enunciaciones y contextos. Frente a la irrepetibilidad de lo empírico, la marca escritural posibilita la iterabilidad, la repetición de la identidad del sentido, así como la descontextualización y recontextualización, actos que configuran sentidos nuevos. Este poder de repetición es la idealidad, y este poder de repetición depende de la escritura.

5.1 Lecturas filosóficas

Anotemos algunas consecuencias para la lectura de la filosofía ocasionadas por esta reconfiguración en las relaciones entre lenguaje, signo y pensamiento. Si el signo es inseparable del pensamiento, si la archiescritura es constitutiva de las objetividades ideales, si el lenguaje entendido como sistema de signos constituye el ámbito de lo inteligible, ¿qué consecuencias se siguen para la filosofía?

Según Derrida, la filosofía siempre ha soñado con una objetividad ideal o significado trascendental independiente del lenguaje o escritura. Por ello, una de las características principales del texto filosófico, a través de su historia, habría sido la tendencia a negarse a sí mismo en cuanto texto. Desde la crítica a la escritura de Platón —según Derrida el gesto filosófico por excelencia— la filosofía habría tenido una relación más o menos tensa con su propia escritura, habría buscado omitir o reducir su carácter escrito. Se trata de la reducción del signo para favorecer el significado ideal "transmitido":

> "[…] el texto filosófico, aunque de hecho esté siempre escrito, comporta, precisamente como su especificidad filosófica, el proyecto de cancelarse ante el contenido significado que transporta y, en general, enseña. La lectura debe tener en cuenta ese propósito aun cuando, en última instancia, pretenda hacer aparecer su fracaso"[184].

Podríamos decir que la filosofía suele registrar este deseo de anular su propio texto, de cancelar sus propios significantes, para favorecer la transparencia del significado ideal. Esto a diferencia del lenguaje poético, que reclama una atención y un respeto para sus significantes. Paul Valéry, en su célebre ensayo "Poesía y pensamiento abstracto", explica que la búsqueda de transparencia y presencia del significado —procurando la cancelación del significante— es efecto del uso del lenguaje orientado a la comprensión, no del lenguaje poético. Valéry distingue entre estos dos tipos de efectos diferentes del lenguaje: cuando apunta a la comprensión, la cual requiere —como ya hemos mencionado— una especie de abolición del lenguaje, se trata de "provocar lo necesario para anular enteramente el lenguaje mismo". El lenguaje que apunta a la comprensión es el del uso práctico y cotidiano, y el de uso del pensamiento abstracto. En la comprensión el lenguaje es sustituido por "imágenes, relaciones, impulsos". La perfección de un discurso de este tipo "consiste evidentemente en la facilidad con la cual la palabra que lo constituye se transforma en una cosa completamente distinta, y el lenguaje, ante todo, en no-lenguaje". Este es un lenguaje que debe desaparecer, podríamos decir, ser superado en camino a la comprensión.

> "En otros términos, en los empleos prácticos o abstractos del lenguaje, la forma, es decir lo físico, lo sensible y el acto mismo de discurso, no se conserva; no sobrevive a la comprensión; se

184 G 204.

> disuelve en la claridad; ha actuado; ha desempeñado su oficio, ha hecho comprender; ha vivido"[185].

Por el contrario, en el lenguaje poético los significantes cobran una suerte de vida propia, su carácter sensible reclama una importancia que no tiene en el lenguaje ordinario o en el pensamiento abstracto. En el ámbito de lo poético, la palabra, en tanto significante, "se impone y se hace, en cierto modo, respetar; y no solo notar y respetar, sino desear […]"[186].

"Valéry recuerda al filósofo que la filosofía se escribe. Y que el filósofo es filósofo en tanto lo olvida". Esta cita es clave para comprender la deuda de Derrida, para con el pensamiento de Valéry, en este asunto. La filosofía se escribe pero el filósofo busca olvidarlo. Por más que la filosofía desee la desaparición de su propia escritura, esta se escribe. Platón escribió para condenar a la escritura. La desaparición del significante a favor del significado ideal y la cancelación del lenguaje frente al pensamiento que este "expresa" son sueños siempre condenados al fracaso.

Recordemos que la escritura comporta una ruptura con respecto al autor, al contexto de enunciación e incluso al querer-decir "originario" del autor. Esta es constituyente de la idealidad, en tanto implica una independencia frente a cualquier contexto, enunciación o subjetividad empírica. La escritura se caracteriza por ser legible más allá de la desaparición del autor, por retener la posibilidad de ser leída y reescrita más allá de la presencia del autor. Funciona en ausencia del autor, el ser legible en ausencia de este es esencial para ella. Lo que tenemos son los textos escritos, no la intención de significación del autor, tal como estuvo presente en su conciencia. El tema de la ausencia o muerte del autor es fundamental para la escri-

185 Valéry 1956b: 178-179.
186 Valéry 1956b: 178-179.

tura[187], y es, recordemos, uno de los principales temores de Platón frente a la misma.

La escritura implica la posibilidad de la pérdida del sentido entendido como el querer- decir originario del autor. El oírse-hablar de la voz crea una sensación de proximidad con el pensamiento y con el querer-originario, que es rota por la escritura: la ausencia, la diferencia, la reconfiguración y la descontextualización son posibilidades esenciales de lo escrito. La característica de la escritura filosófica sería este intento de cerrar la diferencia, clausurar la alteridad, de cancelar la escritura. Por ello, Derrida afirma que una de las consecuencias del carácter escrito de la filosofía es

> "[…] una ruptura con el régimen circular del oírse hablar, con esta presencia ante sí del sentido en una fuente cuya verdad continuamente vuelve a la fuente. Irreversiblemente algo se pierde, en la escritura, de esta presencia del sentido, de estar verdad que es, sin embargo, el gran, el solo tema del filósofo. Ahora bien, el filósofo escribe contra la escritura, escribe para reparar la pérdida de la escritura, olvidando y negando por ello mismo, al hacer esto, lo que se hace por su mano. Es necesario mantener juntos estos dos gestos. […] El filósofo escribe para mantenerse en el círculo logocéntrico. Pero también para reconstituirlo, para interiorizar una presencia continua e ideal de la que sabe, consciente o inconscientemente, poco importa puesto que sufre de todos modos su efecto, que ya ha sido rota en la voz misma. La discontinuidad, la demora, la heterogeneidad, la alteridad trabajan ya la voz, produciéndola desde su primer soplo en sistema de marcas diferenciales, o sea en escritura *avant la lettre*. La escritura filosófica viene enton-

187 Cfr. *supra* pág. 87 y ss. Cfr. FAC 357-358.

> ces, literalmente, a llenar esta brecha, a cerrar la compuerta y soñar la virgen continuidad"[188].

La escritura en cierto modo rompe con este deseo de presencia inmediata del sentido, de proximidad absoluta del pensamiento y de la idealidad. Platón escribe contra la escritura, para indicar que esta es un riesgo a la presencia de la idealidad. Pero la voz, la supuesta y deseada inmediatez de la idealidad, del concepto ideal a la conciencia, es un producto del sistema de marcas diferenciales que es la escritura en el sentido ampliado, es decir, de la archiescritura, del sistema de huellas iterables y diferenciadas que posibilita todo sentido. La voz, desde un inicio, es ya trabajada por la escritura.

Podría decirse que otra consecuencia —o la misma, enunciada desde otro punto de vista— del carácter escrito de la filosofía es la imposibilidad de separar el "contenido significado" de su "forma de expresión". Es imposible separar la forma del contenido, es imposible separar los filosofemas y las objetividades ideales de la forma en que son "expresados". En otras palabras, es imposible separar a la filosofía de su escritura[189]. "La filosofía se escribe, […], debe, pues, contar con la instancia formal, contar con la forma y no poder sustraerse de ella"[190]. Para Valéry "la filosofía es un asunto de forma", es por ello que a los filósofos:

> "[…] les sería infinitamente de provecho practicar esta laboriosa poesía que conduce insensiblemente a estudiar las com-

188 FV 331-332.

189 "Writing did not 'enter' philosophy, it was already there. This is what we have to think about – about how it went unrecognized, and the attempts to repudiate it. Basically, the difference between the two forms of writing in Plato, between *hypomnesis* and *anamnesis*, was a dispute not between speech and writing, but rather between two different writings, one bad and the other good. Good writing is thus always *hanté* by bad writing; and this 'haunting' relationship prevents us from thinking of the relation between philosophy in general and writing in general as an exteriority of any kind" (IHTS 8).

190 FV 333.

> binaciones de palabras, no tanto por la conformidad de las significaciones de estos agrupamientos con una idea o pensamiento que se toma como algo expresado, como por el contrario por sus efectos una vez formados entre los que se elige" [191].

Para Valéry esto conlleva implicancias radicales: "la filosofía, definida por su obra que es obra escrita, es objetivamente un género literario particular"[192]. Una perspectiva similar acerca de la naturaleza de la filosofía y su relación con el arte de lo escrito la podemos encontrar en Nietzsche, en un pasaje citado repetidamente:

> "Existe gran perplejidad a la hora de decidir si la filosofía es un arte o una ciencia. Es arte en sus fines y en su realización, pero comparte con la ciencia el medio, la representación mediante

191 Cuadernos de Valéry citados en FV 333.

192 Citado en FV 333-334. Valéry fundamenta su reducción de la filosofía a género literario en los avances de la moderna ciencia física. La metafísica moderna de Bacon, Descartes y Galileo proyecta una física entendida como ciencia operativa para el beneficio de la humanidad, guiándose por la ecuación de saber y poder: cuanto más precisa la ciencia, más poder sobre la naturaleza ganará la humanidad para su beneficio (Cfr. Löwith 2009: 95-96). Por esta razón, la filosofía se encuentra en cierto modo desamparada, pues la tendencia del saber en la modernidad deja de ser especulativa y pasa a ser práctica. El saber moderno busca configurar el mundo a la imagen de la tecnociencia y trae consigo el imperativo de ser un saber eficaz. Valéry: "¿Pero qué será de la filosofía, sitiada por descubrimientos cuya imprevisibilidad da lugar a las mayores dudas respecto de la utilidad y de la validez de ideas y derivaciones del espíritu remitido a sí mismo y de su confrontación con el mundo? ¿Qué será de ella (…), permanentemente acosada y arrollada (…) por la actividad febril de las ciencias naturales (…)?" (citado en Löwith 2009: 101). Por ello, Valéry concluye que "dado que [la filosofía] no apunta a emplear alguna *capacidad*, dado que incluso ese carácter general que invoca no puede considerarse transitorio y no aparece como instrumento ni como expresión de resultados comprobables, no podemos evitar ubicarlo bastante cerca de la creación literaria" (citado en Löwith 2009: 101). Löwith resume la postura de Valéry afirmando que "[e]n el marco de esta situación del espíritu moderno marcado por la ciencia contemporánea, la palabra escrita de la filosofía, cuya idea del saber es un saber sin capacidad de acción y sin poder, es un subgénero de la literatura, caracterizado por ciertos temas y conceptos tradicionales" (Löwith 2009: 103). Ahora bien, esto no implica para Valéry una desvaloración de la filosofía, sino un imperativo de abordarla y practicarla desde la libertad que le garantizaría entenderla como un arte de formas y combinaciones.

> conceptos. Es una forma de arte poético. No se la debe clasificar, por lo cual deberíamos encontrar y caracterizar una categoría"[193].

Derrida toma una distancia cautelosa con respecto de los discursos de Valéry y de Nietzsche acerca de la asimilación de la filosofía por la literatura. Para Derrida, el interés en estas posturas radica en su utilidad para practicar una crítica a las posturas tradicionales de la filosofía, con respecto a su propia escritura y su lenguaje. Nietzsche y Valéry funcionarían como una suerte de antídoto frente a las posturas que han tendido a omitir la reflexión y el análisis acerca de la retórica, la metáfora, la ficcionalidad y, en general, el lenguaje y la escritura de la filosofía[194].

Frente a este panorama, las posturas de Valéry y de Nietzsche deben servir para impulsar un análisis de la filosofía desde su escritura, desde sus tropos y sus estructuras expositivas, desde sus procedimientos de argumentación y desde su narratividad. En otras palabras, es indispensable leer a la filosofía desde su conexión con el lenguaje:

> "Se prescribe entonces una tarea: estudiar el texto filosófico en su estructura formal, en su organización retórica, en la especificidad y la diversidad de sus tipos textuales, en sus modelos de exposición y de producción —más allá de lo que se llamaba en otros tiempos los géneros—, en el espacio también de sus puestas en escena y en una sintaxis que no sea solamente la

193 Nietzsche 2000.

194 "From this point of view, it seemed interesting to me to study certain discourses, those of Nietzsche or Valéry, for example, that tend to consider philosophy as a species of literature. But I never subscribed to that notion and I have explained myself on this point. Those who accuse me of reducing philosophy to literature or logic to rhetoric […] have visibly and carefully avoided reading me." En esta entrevista Derrida incluye a Habermas entre aquellos que —equivocadamente— asumen que esta línea de interrogación implica necesariamente un reducción de la filosofía a la literatura o de la lógica a la retórica (PI 218)

articulación de sus significados, de sus referencias al ser o a la verdad, sino la disposición de sus procedimientos y todo lo que se coloca en él. En breve, considerar también a la filosofía como un 'género literario particular', que bebe de la reserva de una lenguaje, que dispone, fuerza o aparta de un conjunto de recursos trópicos más viejos que la filosofía [...]"[195].

La tarea de analizar el discurso filosófico desde su forma, desde sus modos de composición, desde su retórica, sus metáforas, su lenguaje, sus ficciones, no implica una reducción de la filosofía a la literatura. Derrida insiste en que el estudio de estas "formas" —que no son meramente formas— es una tarea genuinamente filosófica. Este estudio debe venir acompañado por un análisis de los modos a través de los cuales la institución académica de la filosofía se constituyó a sí misma excluyendo a la literatura, proclamando así su autonomía con respecto al lenguaje y a la escritura. Se trata, en última instancia, de admitir el carácter histórico de la división entre filosofía y literatura, y de estudiar la complejidad de esta divisoria[196]. El planteamiento de la pregunta por la historia de estas convenciones, interpretaciones e instituciones que constituyeron a la filosofía mediante ciertas exclusiones, nos lleva irremisiblemente a reabrir una pregunta básica: ¿qué es filosofía?[197].

Por las razones precedentes, Derrida considera indispensable repensar la divisoria entre filosofía y literatura, y encontrar un nuevo criterio para distinguir y caracterizar ambos saberes[198]. Esta tarea

---

195 FV 333-334.

196 Cfr. PI 218.

197 Cfr. PI 217.

198 "Another criterion is needed, and the search for this criterion can and must destroy the great ensembles that give us Plato, Descartes, Kant, Hegel on one side, and Homer, Shakerspeare, Goethe; the relation to language is different in *each* case. From the standpoint of language and translation, Plato cannot be treated like Kant, or Leibniz like Hegel, nor can Shakespeare or Dante be treated like Diderot. There are subdivisions that must be kept in mind. This does not stop us, of course, from

es legítima porque, como señala Derrida en múltiples oportunidades, literatura y filosofía no son lo mismo[199]. Este nuevo criterio de delimitación establecería nuevas divisorias canónicas, que tomen en cuenta la relación de las obras filosóficas con sus lenguajes y sus sistemáticas formales, y tendría que revisar críticamente los criterios institucionales y académicos que definen la enseñanza y la práctica de la filosofía. Pero sin llegar tan lejos, puede servirnos, por ahora, para ampliar el campo de nuestra visión sobre el texto filosófico, incluyendo en nuestras lecturas la atención por su escritura, desde su forma, su metaforicidad y su ficcionalidad.

5.2 Escrituras filosóficas

> "… chaque fois que je commence un nouveau texte, si modeste soit-il, c'est la déroute devant l'inconnu ou l'inaccessible, un sentiment écrasant de maladresse, d'inexpérimentation, d'impuissance".
>
> Jacques Derrida. "Une 'folie' doit veiller sur la pensée"

recognizing the great resemblances that, in spite of everything, give us Plato and Kant on the same side, and Dante and Shakespeare on another. But if we look more closely, we shall find a Platonic literature that is not the literature of Hegel, and Shakespearean philosophy which is not the philosophy of Dante, Goethe or Diderot. What we have, then, is an enourmous research programme, in which the received —or receivable— categories of academic scholarship must not be trusted" (IHTS 11-12). Acerca de los que se resisten a estas preguntas, Derrida afirma que buscan proteger a la institución filosófica de las posibles consecuencias de una crítica filosófica a sus instituciones: "Those who protest against all these questions mean to protect a certain institutional authority of philosophy, in the form in which is was frozen at a given moment. By protecting themselves against these questions and against the transformations these questions call for or suppose, they are also protecting the institution against philosophy" (PI 218).

199 Cfr. IHTS 11.

¿Cómo cerrar este texto? ¿Cómo finalizar este acto de escritura? El desconcierto frente a esta pregunta es la impotencia típica de toda fobia a la página en blanco, de todo miedo a la escritura. Escribir angustia, problematiza y afecta la subjetividad del autor. (La cual, cabe anotar, ha estado oculta a través de esta tesis detrás de un "nosotros" académico, cuando no bajo la modalidad del impersonal expositivo)[200].

Ahondar un poco en estos temores frente a las posibilidades de la escritura nos permitirá dar alguna razón que, a modo de cierre, justifique el torpe ejercicio de escribir una tesis acerca de ciertos textos de Jacques Derrida. A riesgo de sonar repetitivo, Derrida enseña que la escritura no está resguardada por ninguna garantía, por ninguna intuición intelectual de un orden eidético trascendental.

> "Escribir es saber que lo que no se ha producido todavía en la letra no tiene otra morada, no nos espera como *prescripción* en algún *tópos ouránios* o algún entendimiento divino. El sentido debe esperar a ser dicho o escrito para habitarse él mismo y llegar a ser lo que es al diferir de sí: el sentido. Es lo que nos enseña a pensar Husserl en el *Origen de la geometría*. El acto literario reencuentra así en su fuente su verdadero poder"[201].

200 Cambiar desde la primera persona del plural a la primera del singular sería impactante a estas alturas y alteraría todo el texto: correría (¿correríamos?) el riesgo de desarticularlo, de romper su cohesión, de ingresar un estilo extraño, ajeno al lenguaje académico de una tesis. La primera persona del plural y el modo impersonal sirven como una suerte de máscara, de protección o de escudo que le permiten al autor de un texto no exponerse en el escenario de su propia escritura. Ese "nosotros" académico, tan impreciso e impropio en su referente (¿cuál sería ese referente? ¿quiénes conforman ese "nosotros"?) opera en el discurso como un recurso para generar un efecto de objetividad. Es un excelente ejemplo de la forma en la que un estilo configura el texto, aquí, intentando cancelar la propia subjetividad individual en un "nosotros" casi hegeliano, un "para nosotros" que superaría la subjetividad individual y la elevaría a un lugar de enunciación modestamente más "universal" o "más objetivo".

201 FS 21.

Habría que entender aquí "acto literario" en un sentido de "todo acto de escritura". Escritura entendida por Derrida como un poder configurador de la idealidad. Pero a la vez es una impotencia, pues escribir "es también no poder hacer preceder en absoluto el escribir por su sentido: hacer descender así el sentido, pero elevar al mismo tiempo la inscripción"[202]. ¿Cuál es la importancia de insistir en que la escritura constituye e inaugura el sentido, de insistir en que no hay sentido previo a ella? A nuestro juicio, estas insistencias explican las razones por las cuales la escritura intimida, problematiza y paraliza, e incluso interpela y angustia. El temor a la escritura proviene de su carácter inaugural y carente de garantías trascendentales:

> "Es porque es *inaugural* en el sentido nuevo de esta palabra por lo que la escritura es peligrosa y angustiante. No sabe adónde va, ninguna sabiduría la resguarda de esta precipitación esencial hacia el sentido que ella constituye, y que es, en primer lugar, su futuro"[203].

Escribir es ese momento en que "[m]is palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mi pensamiento"[204]. Esta sorpresa y la angustia causadas por no contar con un significado preconstituido, que vigile al acto de inscripción, son rasgos esenciales de la escritura. Pero estos sentimientos no constituyen meramente una afección emocional del escritor, sino que responden a un reclamo de responsabilidad frente al sentido que constituye en el acto de escribir.

> "Si la angustia de la escritura no es, no debe ser un pathos determinado, es porque aquella no es esencialmente una modificación o un afecto empíricos del escritor sino la responsabilidad de esta *angustia*, de ese pasaje necesariamente estrecho de la palabra contra el que se lanzan y obstaculizan entre ellas,

202 FS 20.

203 FS 21, cursivas en el original.

204 FS 21.

> pero también se provocan, imprevisiblemente y como a pesar mío, en una especie de supercomposibilidad autónoma de las significaciones, potencia de equivocidad pura frente a la que la creatividad del Dios clásico parece todavía demasiado pobre.[205].

Esta carencia de un significado preconstituido implica también una radical libertad, el vértigo frente a una potencia de significación casi infinita. La escritura representa a la vez una impotencia y un poder. Impotencia angustiante por no poder hacer depender lo escrito de una instancia trascendental que vigile y controle su sentido, que lo subordine a la representación de objetividades preconstituidas. Pero la escritura es también potencia de multivocidad y creación conceptual, fuerza de una metaforicidad originaria[206] que nunca va a poder cancelarse a sí misma. Una potencia cuya concomitante responsabilidad estamos siempre obligados a asumir.

Comprometerse a abordar esa responsabilidad con el mayor rigor posible: tal sería la salida a la angustia de la escritura.

***

205 FS 18.

206 Cfr. Tapia 2010: 96-101.

6. BIBLIOGRAFÍA

BARTHES, Roland

1981 *El grado cero de la escritura, seguido de Nuevos ensayos críticos*. México: Siglo XXI.

1987 *El susurro del lenguaje: más allá de la palabra y la escritura*. Barcelona: Paidós.

2002 *Variaciones sobre la escritura*. Barcelona: Paidós.

BORGES, Jorge Luis

1996 "El idioma analítico de John Wilkins". En: *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.

1996a "Del culto de los libros". En: *Otras inquisiciones.* Buenos Aires: Emecé.

CHANDLER, Daniel

1994 "Biases of the Ear and Eye: 'Great Divide' Theories, Phonocentrism, Graphocentrism & Logocentrism". En: <http://www.aber.ac.uk/media/Documents/litoral/litoral.html> (Consulta: 2 de setiembre de 2011).

CULLER, Jonathan

1992 *Sobre la deconstrucción: teoría crítica después del estructuralismo*. Madrid: Cátedra.

DERRIDA, Jacques

Libros y compilaciones

1970 [1968] *La lingüística de Rousseau*. Buenos Aires: Ediciones Calden (LR).

1971 [1967] *De la gramatología*. México D.F.: Siglo veintiuno editores (G).

1989 [1967] *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

1989 [1972] *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.

1995 [1967] *La voz y el fenómeno. Introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl*. Valencia: Pre-Textos (VF).

1997 [1972] *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos.

2000 [1962] *Introducción a "El origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Manantial (IOGH).

Artículos y conferencias

1989 [1963] "Fuerza y significación" En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 9-46 (FS).

1989 [1966] "Freud y la escena de la escritura". En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos (FE).

1989 [1966] "La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas". En: *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, pp. 383-401 (ESJDCH).

1989 [1967] "La forma y el querer decir. Nota sobre la fenomenología del lenguaje". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 193-212 (FQD).

1989 [1968] "La Différance". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 39-62 (Diff).

1989 [1968] "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 103- 144 (PP).

1989 [1968] "Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 63-102 (OG).

1989 [1971] "Firma, acontecimiento, contexto". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 347-372 (FAC).

1989 [1971] "La mitología blanca. La metáfora en el texto filosófico". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 247-311 (MB).

1989 [1971] "Qual, cual. Las fuentes de Valéry". En: *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra, pp. 313-346 (FV).

1991 "Une 'folie' doit veiller sur la pensée". Entrevista con François Ewald En: *Magazine littéraire*, Nº 286, marzo 1991 (FDVP).

1997 [1968] "La farmacia de Platón". En: Derrida, Jacques. *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos. pp. 91-261 (FP).

1997 "El tiempo de una tesis: puntuaciones". En: *El tiempo de una tesis. Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A Ediciones, pp. 11-22 (TTP) <http://jacquesderrida.com.ar/textos/tesis.htm> (Consulta: 30 de setiembre del 2011).

Entrevistas

1987 [1972] *Positions*. Chicago: The University of Chicago Press (Pos).

1995 [1992] *Points… Interviews 1974-1994.* Stanford: Stanford University Press (PI).

DERRIDA, Jacques y FERRARIS, Maurizio

2001 [1997] *I Have a Taste for the Secret*. Cambridge: Polity Press (IHTS).

DE SAUSSURE, Ferdinand

1971 *Curso de lingüística general.* Buenos Aires: Losada.

DETIENNE, Marcel

2004 *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*, México: Sexto Piso.

FERRARIS, Maurizio

1990 "Jacques Derrida. Deconstrucción y ciencias del espíritu". En: Asensi, Manuel (comp.). *Teoría literaria y deconstrucción.* Madrid: Arco/Libro, pp. 339-395.

GASCHÉ, Rodolphe

1986 *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge & London: Harvard University Press.

GELB, Ignace

1976 [1952] *Historia de la escritura*. Madrid: Alianza Editorial.

GOODY, Jack

1996 (comp.) *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa.

2000 *The Power of the Written Tradition.* Washington & London: Smithsonian Institution Press.

GOODY, Jac y WATT, Ian

1996 "Las consecuencias de la cultura escrita". En: Goody, Jack (comp.). *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona: Gedisa.

HABERMAS, Jürgen

2008 *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.

HAVELOCK, Eric

1994 [1963] *Prefacio a Platón*. Madrid: Visor.

1996 *La musa aprende a escribir*. *Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*. Barcelona: Paidós.

HEGEL, G.W.F.

1999 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio para uso de sus clases*. Madrid: Alianza Editorial.

HUSSERL, Edmund

1976 *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente.

2000 [1936] "El origen de la geometría". En: *Estudios de Filosofía*. Nº. 4. pp. 33-54.

KANT, Immanuel

2002 *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.

LACOUE-LABARTHE, Philippe

1990 "La fábula (literatura y filosofía)". En: Asensi, Manuel (comp.). *Teoría literaria y deconstrucción.* Madrid: Arco/Libro, pp. 135-154.

LEROI-GOURHAN, Andre

1971 *El gesto y la palabra.* Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1973 *Tristes trópicos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

LÖWITH, Karl

2009 *Paul Valéry. Rasgos centrales de su pensamiento filosófico*. Buenos Aires: Katz.

MCLUHAN, Marshall

1972[1962] *La galaxia Gutemberg. La génesis del 'Homo typographicus'*. Madrid: Aguilar.

2001[1964] *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Routhledge.

NIETZSCHE, Friedrich

2003 "Sobre verdad y mentira en sentido extramoral". En: *Antología*. Barcelona: Ediciones Península, pp. 65-82.

2000 *El libro del filósofo*. Madrid: Taurus.

<http://www.scribd.com/doc/6929778/Libro-del-filosofo-El> (Consulta: 3 de junio de 2010).

ONG, Walter

1996 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

PLATÓN

1992 *Carta VII*. En: *Diálogos VII*. Madrid: Editorial Gredos.

2000 *Fedón. Fedro*. Madrid: Alianza Editorial.

2008 [1900-1907] *Platonis Opera* (John Burnet, ed.). Oxford: Oxford University Press (Oxford Classical Texts). En: Perseus Digital Library. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection.jsp?collection=Perseu s%3Acorpus %3Aperseus%2Cauthor%2CPlato> (Consulta: 2 de mayo de 2009).

RIBEYRO, Julio Ramón

2007 *Prosas apátridas.* Lima: Seix Barral.

RORTY, Richard

1978 "Philosophy as a Kind of Writing: An Essay on Derrida". En: *New Literary History*, Vol. 10, No. 1, Literary Hermeneutics, pp. 141-160.

1989 "From Ironist Theory to Private Allusions: Derrida". En: *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 122-137.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1970 *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires: Ediciones Calden.

ROYLE, Nicholas

2003 *Derrida*. New York: Routhledge.

TAPIA, Danilo

2009 *Mito y filosofía en el Gorgias, el Fedón y la República*. Tesis para optar el título de licenciado en filosofía. Lima: PUCP.

2010 "Cristalización y desplazamiento: apuntes sobre la relación entre metáfora y filosofía". En: *Estudios de Filosofía*, vol. 8 (2010), pp. 69-101.

VALÉRY, Paul

1956a *Variedad I*. Buenos Aires: Editorial Losada.

1956b *Variedad II*. Buenos Aires: Editorial Losada.

VARGAS LLOSA, Mario

2011 "Más información, menos conocimiento". En: *El País*. Edición Impresa martes 20/9/2011 <http://www.elpais.com/articulo/opinion/informacion/conocimiento/el pepiopi/20110731elpepiopi_11/Tes> (Consulta: 21 de setiembre de 2011).

VERA CUBAS, Santiago

2011 "Lenguaje y espacio: una aproximación hegeliana a la literatura de vanguardia". Ponencia en el VII Simposio de Estudiantes de Filosofía PUCP.

VERNANT, Jean-Pierre

1973 *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.

***

Escritura y objetividad ideal en el pensamiento de Jacques Derrida,
de Danillo Tapia Castillo, se terminó de editar en
versión digital en el mes de diciembre de 2021, en
el Fondo Editorial de la Universidad de Ciencias y Humanidades.
Av. Universitaria 5175 - Los Olivos, Lima - Perú

"El hecho material de escribir (…) es uno de los fenómenos más enigmáticos y preciosos que puedan concebirse. Es el punto de convergencia entre lo invisible y lo visible, entre el mundo de la temporalidad y el de la espacialidad". (J.R. Ribeyro)

¿Cuál es la relación entre la materialidad física de la escritura y el carácter ideal de los conceptos? Una forma asequible de acercarse al pensamiento de Jacques Derrida es a través de esta pregunta. Usándola como hilo conductor, el presente libro *Escritura y objetividad ideal en el pensamiento de Jacques Derrida* busca ser una introducción al pensamiento del filósofo francés durante el periodo entre 1962 y 1972.

De acuerdo a Derrida, la tradición filosófica occidental ha rebajado la escritura a una mera representación de la voz y ha considerado a ésta última como el significante privilegiado del concepto. Asimismo, ha concebido al concepto como objetividad ideal y trascendental inmediatamente presente a la conciencia. Contra estas tendencias –"fonocentrismo" y "logocentrismo"– Derrida enfatiza que la escritura es constituyente de la idealidad y que todo lenguaje es, en cierto modo, una escritura. Así, mediante un concepto "ampliado" de escritura, Derrida deconstruye la comprensión representacional de la escritura, la distinción entre "pensamiento" y "lenguaje" y los presupuestos ontológicos que las fundamentan.

Escritura y objetividad ideal en el pensamiento de Jacques Derrida plantea un camino a través de las idiosincráticas y creativas lecturas que Derrida hace de Platón, Rousseau, Hegel y Husserl para introducirnos a su concepto de escritura y para comprender las implicancias que este puede tener en nuestras lecturas y escrituras filosóficas.